ثقافة الهند

المجلد الثالث عشر ـ العدد الرابع

مجلس الهند للروابط الثقافية

آزاد بهون ، دلهی الجدیدة ۱

أكتوبر ١٩٦٢

ثقافة الهند

يصدرها أربع مرات في السنة يناير، إبريل، يوليو، أكتوبر

مجلس الهند للروابط الثقافية

ثمن الاشتراك خالص الأجرة

في الخارج	في الهند
الاشتراك السنوي : عشرون شلنا	الاشتراك السنوي، عشر روبيات
العدد الواحد : خمس شلنات	العدد الواحد، روبيتان ونصف

ترسل المجلة عندما يسدد الدفع مقدما، ولا ترسل بالحوالات البريدية.

توجه المراسلات و الطلبات بهذا الشأن إلى سكرتير المجلس، لا إلى رئيس التحرير

توجه الكتب للاستعراض والمجلات المتبادلة والمراسلات المتعلقة بهما، إلى رئيس التحرير

طبعها ونشرها السيد إنعام الرحمن.
سكرتير مجلس الهند للروابط الثقافية.

آزاد بهون. دلهي الجديدة ١

في مطبعة [illegible] ١٣ (جنوب الهند)

ثقافة الهند

يصدرها مجلس الهند للروابط الثقافية

رئيس التحرير ـ شمعون طيب على لوكهندوالا

جلد ١٣ شماره ٤

المجلد الثالث عشر | أكتوبر سنة ١٩٦٢ | العدد الرابع

محتويات هذا العدد

مجلس الهند للروابط الثقافية

الرئيس : البروفيسور همايون كبير

يهدف المجلس — كما ينص دستوره — إلى إنشاء وإحياء وتعزيز الروابط الثقافية بين الهند والبلاد الأخرى بالوسائل التالية :

(١) التوسع فى معرفة و تقدير لغاتها و آدابها و فنونها

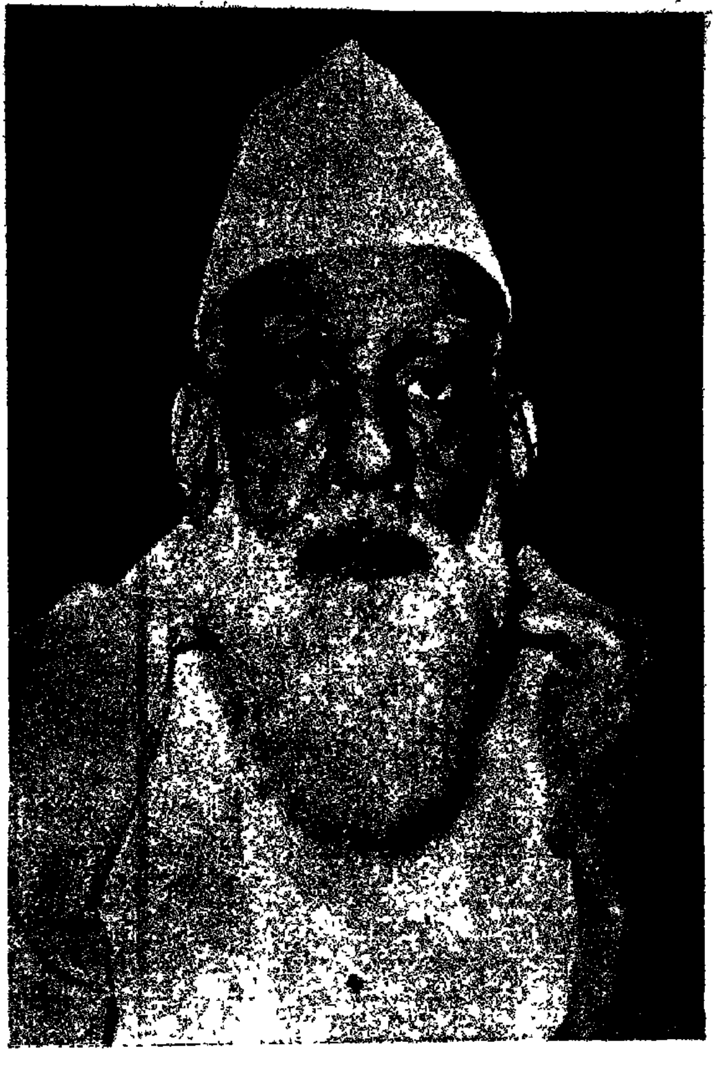
(٢) إنشاء الروابط الوثيقة بين الجامعات و المعاهد الثقافية

(٣) اتخاذ جميع التدابير الأخرى لتنمية الروابط الثقافية

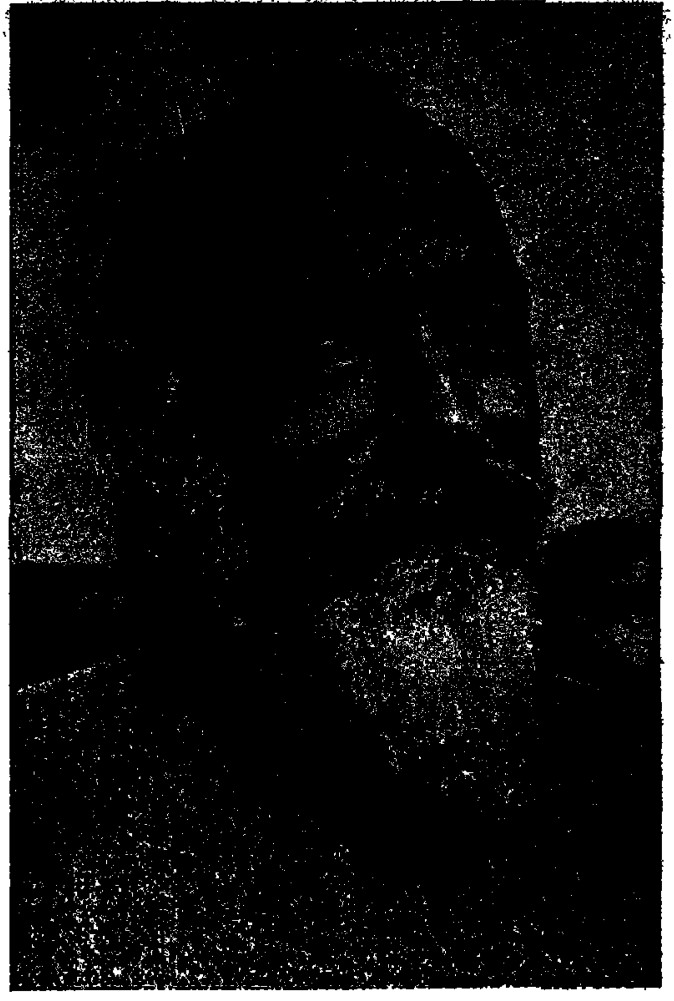
اننا لفي غاية الاسف والحزن حينما ننعى كبار الزعماء الهنود الثلاثة الذين سلبتهم ايدى المنية منا خلال شهرين يوليو واغسطس سنة ١٩٦٢ وننشر صورا تذكارية لهؤلاء الزعماء، وهم الفقيد المغفورله مولانا حفظ الرحمن، كان زعيما من زعماء المسلمين الوطنيين الكبار وسكرتيرا عاما لجمعية علماء الهند وعضوا فى اللجنة الاستشارية لمجلة ثقافة الهند توفى الى رحمة الله فى اغسطس .

والفقيد برشوتم داس تندن، كان زعيما وطنيا كبيرا ورئيسا لمؤتمر الحزب الوطنى.

والفقيد الدكتور بدهان تشندرا راى، كان زعيما وطنيا كبيرا ورئيس وزراء ولاية بنغال فارقنا الاخيران فى شهر يوليو .



زعيم الملة والدين الفقيد المغفور له مولانا حفظ الرحمن ، كان السكرتير العام
لجمعية العلماء في الهند وعضوا في اللجنة الاستشارية لثقافة الهند



الفقيد پرشوتم داس تندن ، الرئيس السابق لمؤتمر الحزب الوطني ،



السيد الدكتور سدهان تشدرا راى رئيس وزراء ولاية بهار ،

من الجانجا الى الفولجا

(تاريخ طرق تجارية قديمة)

للاستاذ سورين روى

فى عام ١٧٩٧ ، كتب هيراسيم ليبيدف (Herasim Lebedeff)، الروسى الشهير المتخصص فى الشئون الهندية ، الذى كان يقيم فى كالكتا آنذاك ، الى حكومته عن امكانية زيادة ثروة بلاده عن طريق ربطها بحراً بالهند . وقد حثها ، كخطوة اولى ، على أن ترسل الى البنغال مركبين من طراز القلوع الثلاثة لتقوم بالاقلاع من الجانجا مارة بالبحر المتوسط والبحار الاخرى ثم تقطع بحر البلطيق لتدخل نيفا . وكان واثقا من ان تنفيذ اقتراحه « سيملأ الخزينة بالواردات وينمى التجارة والاستكشافات ، ويعود بالنفع الجزيل على بلادى » .

غير ان جهود ليبيديف لم تسفر عن نتيجة سريعة ، اذ لم ينتبه مواطنوه فى ذلك الوقت انه انما كان يحاول احياء رابطة جرعليها النسيان ذيله طويلا ، وان كان يفعل ذلك بصورة تختلف قليلا عما كانت عليه ، رابطة كان قد مرعليها فى زمنه الفا سنة على الاقل ، رابطة كانت تربط بين الشعب الذى يحيا على ضفاف الجانجا الالهى والشعوب التى يغذيها الفولجا العظيم ، الا انها لم تكن عن طريق البحر بل بطريق يجمع بين البر والبحر .

ويثبت الكتاب الكلاسيكيون الذين جاؤا الى الهند فى حاشية الاسكندر او بعده بقليل وجود هذه الطرق القديمة . فقد وصف ميجاستنيس (Megasthenes) نوعاً من الطريق الذى يقطع شمال الهند ويشكل الـ ١١٥٦ ميلا التى تفصل بين باتاليبوترا (Pataliputra) على الجانجا وبين تكسيلا (Taxila) فى الشمال الغربى ومن تكسيلا كانت

الطريق تمتد إلى بكتريا (بلخ) التي كانت في ذلك الوقت مركزاً تجاريا دوليا تلتقي فيه طرق القوافل القادمة من مختلف اجزاء آسيا واوروبا ، فكانت إحدى هذه الطرق يؤدي الى الضفة اليسرى من نهر ايكاروس (Icarus) الذي كان يصب في نهر اوكسوس (Oxus) اى نهرجيحون ، فاذا ما ارادت جماعة من التجار السفر الى ماوراء بكتريا في جهة روسيا الجنوبية كان عليها ان تستبدل عرباتها بقوارب على ايكاروس ثم يحمل الاوكسوس هذه القوارب الى بحرقزوين وفي تقاطيع البحر تحمل البضاعة عبر نهر سيروس (Cyrus) في باكو (Baku) في القطاع الشرقي من سلسلة القعقاس (Caucasus) الى منبع نهر فاسيس (Phasis) ومنه الى البحر الاسود والى شعوب روسيا الجنوبية القاطنة على شواطئه الشمالية والشرقية .

فبدلا من حمل البضائع عبر سيروس ، كان من الممكن تفريضها على الشواطئ الشمالية - الغربية لبحرقزوين ومن هناك يتسلمها شعب يسمى آورسي (Aorsi) الذى يسلمها بدوره الى شعب آخر هو الشركس (Siraces) في شمال شرق البحر الاسود . ومما لاشك فيه ان جزءا من هذه البضائع كان ينتقل بواسطة الشركس الى المدن اليونانية في القرم (Crimea) وخاصة الى تانيس (Tanais) وهى سوق عامة للقبائل الآسيوية والروسية التي كانت تعيش على ضفاف نهر الدون (Don) ، على ان قسما آخر من هذه التجارة كان يذهب الى البارسيلينز (Barsileens) وهى قبيلة روسية تعرف بالسكايتز الملوكى (Royal Scyths) في العصر الهليني بسبب تفوقها السياسى واعمالها التجارية ، وتقع عاصمتها على نهر الفولجا . ولاجدال في ان هذه القبيلة كانت تستعمل الفولجا لنقل البضائع إلى قلب البر الروسي .

ان مرجعنا الرئيسى حول علاقات الهند التجارية مع روسيا هو باتروكليس (Patrocles) الذى اوكلت اليه السلالة الحاكمة فى سوريا امر اكتشاف بحرقزوين عام ٢٨٥ قبل الميلاد فاعلمها بان الاوكسوس الذى يفصل باكتريانا (Bactriana) عن سوكديانا (Sogdiana) يصلح للملاحة بحيث ان البضائع الهندية تنقل بسهولة فيه الى قزوين ومن هناك تشحن فى الانهار الاخرى الى البحر الاسود. ويوافق ارستوبولس (Aristobulus) احد الفنيين الذين تبعوا جيش الاسكندر والذى اعلن ان الاوكسوس اكبر الانهار التى رآها فى آسيا باستثناء انهار الهند، على تقرير باتروكليس. وقد اضاف قائلا ان كميات كبيرة من البضائع الهندية كانت تنقل فى هذا النهر الى بحرقزوين ومن ثم عبر البحر الى باكو، حيث تحمل على نهر السيروس و المقاطعات التى تأتى بعده الى البحر الاسود. كما اننا نعرف من فارو (Varro) (١١٢ - ٢٧ - ق. م.) أن القائد الرومانى العظيم بومبى (Pompey) قد أدرك اثناء حرب الميثيين (Mithridalic war - ٦٦ قبل الميلاد) ان البضائع الهندية كانت تحتاج إلى سبعة ايام لكى تقطع بكتريا وتصل الى نهر يصب فى الاوكسوس، وبعد نقلها الى بحرقزوين ثم إلى نهر سايروس تصل الى البحر الاسود عبر نهر فاسيس بعد مسيرة خمسة ايام فى البر. وعلى ضوء هذا كله يثبت بدون شك انه منذ القرن الرابع قبل الميلاد على الاقل كانت هناك طرق معروفة مستخدمة بانتظام للتجارة عبر الاوكسوس حيث تربط بين شعب الجانجا و الشعوب التى كانت تقطن على الفولجا ومايجاورها.

غير ان عددا من المؤرخين المحدثين يشك فى وجود هذه الطرق ومن بينهم الدكتور و. و. تارن (Dr. W. W. Tarn) ويعزى ذلك بصورة

رئيسية الى ان الاوكسوس تصب مياهه فى الوقت الحاضر فى ارال (Aral)، وليس له اى اتصال ببحرقزوين، ولكن لايخلو من الشك ان يكون باتروكليس الذى قام شخصيا باستكشاف بحرقزوين قد اقترف خطأ فى هذا الموضوع او قدم تقريرا خاطئا من أساسه لسيده الملك، كما انه ليس من السهولة اهمال ما يقوله ارستوبولس، العالم المدرب الذى ما كان يخترع مثل هذه القصة عن طريق الاوكسوس لولم يكن مقتنعا بحقيقتها.

ثم علينا أن نبحث فى الاهتمام الذى أبدته الامبراطورية الرومانية فى حماية وادى سيروس منذ بداية تاريخها ونسمع عن عدة محاولات بدأت من عهد اغسطس لاجلاس شخص تابع لروما على عرش ارمينيا التى كانت تسيطر على الطريق إلى وادى سيروس وأثناء حكم تايبيريوس (Tiberius) نعلم ان قبائل جنوب روسيا والالانيين والايبريين سكان وادى سايروس يتمتعون بحماية روما. ولايقتصر مايذكره آريان، المندوب القنصلى المفوض من هادريان (Hadrian) على قوله بأن الاوكسوس يصب فى بحرقزوين (بحرهرسانيان The Hyrcanean Sea) بل تكلم بتوسع عن كثير من القلاع والحاميات الصغيرة فى مقاطعة فاسيس على الساحل الشرقى للبحر الاسود وكان هدفها بدون شك حماية التجارة المارة من بحرقزوين الى فاسيس وبالعكس. ولاريان معرفة واسعة بالمنطقة فلايجرأ ان يقرر مثل هذه الحقيقة اعتمادا على مجرد اقاويل الناس. والحامية التى أنشأها فاسبازيان (Vespasian) سنة ٧٥ بعد الميلاد فى هارموزويكا (Harmozoica) التى تطل على مرداريل (Dariel Pass) كانت تحميه من غزوات البرابرة الذين كان يمكن ان يعتدوا على المسافرين الى بحرقزوين. ولم تكن روما لتتكلف مثل

هذا العناء على هذه المقاطعة النائية لولم تكن كمية التجارة المارة بهاتستحق مثل هذا العناء.

وهكذا يبدو ان روما كانت تحاول السيطرة على طريق بحرقزوين لكى تجذب التجارة البريه الهندية بقطعها الطريق على البارثيين الذين كانوا يسيطرون على طريق البر الرئيسى الممتد من باكتريا عبر هكتام بولس (Hecatompolis) الى سيلينسيا (Selencia). ويظهر ان الصينيين وجدوا حركة المواصلات المنتظمة على الاوكسوس فى بداية القرن الاول للميلاد كما انه يبدو ان الامبراطور جوستنيان (Justinian) قد استخدم هذه الطريق فى القرن الرابع الميلادى لادخال بيض دودة الحرير الحية إلى بيزنطة، بعد ان فشل فى ايقاف الفرس عن المتاجرة مع الهند بحرا بالبضائع الهندية. وتدل الاكتشافات الحديثة للاقمشة الحريرية فى عدد من القبور فى جنوب روسيا على انتشار عادة ارسال الحرير الى الغرب بواسطة طريق الاوكسوس. ولما كانت الهند تحتكر إلى حدكبير الاقمشة الحريرية والحرير المغزول فى بداية القرون المسيحية الاولى لامجال للشك فى ان قبائل جنوب آسيا كانت تقوم خلال هذه الفترة تجارة ناجحة بالحرير الهندى.

وقد لخص لاكونت الفيلا (Le Conte d'alveilla) البينات حول تجارة الهند مع نوفوجورود (Novogorod) والبلطيق (Baltic) منذ القرن الثامن الى الحادى عشر ويصح القول ان الجزء الاكبر من هذه التجارة كان ينقل إلى الاوكسوس ومن هناك الى الفولجا وكان السهوب الروسية يلعبون دورا كبيرا فى هذه التجارة. ويؤكد استمرار هذه التجارة الى القرن السادس عشر السيد انتونى جنكنسون (Anthonie Jenkinson)

احد موظفى شركة موسكوفيت اللندنية وقد قام برحلة من موسكو الى بخارى ذهابا وايابا ، سنة ١٥٥٨ . وقد تم جزء من هذه الرحلة بواسطة القوافل والجزء الآخر بالطرق النهرية . ويتحدث جنكنسون عن طرق منتظمة بين نوفوجورود وبحرقزوين عبر الفولجا ومن الخليج الجنوبى الشرقى لبحرقزوين الى اورجرى (Urgeri) برا ومن هناك ، وتوجهت جماعة التجار الى كيت (Kait) على الاوكسوس الاعلى ومن ثم الى بخارى بطريق البر والنهر . ويروى جنكنسون انه سمع من السكان المحليين ان نهر الاوكسوس الذى ينبع من جبل باروبانيسوس (Paropanissus) فى الهند والذى انحسر مجراه الان كان يصب فى الخليج المذكور (خليج بحرالقزوين) . وعلى هذا يمكننا ان نثق انه كانت هناك منذ القرن الرابع قبل الميلاد الى الازمنة الحديثة مواصلات منتظمة بين سهول الجانجا والسهول التى كان يرويها نهرا الفولجا والدون . ولما كان الاوكسوس يصب فى بحر آرال (Aral) لا فى بحرقزوين ، فان هذا يخلق مشكلة لا يمكننى بحثها فى هذه المقالة الموجزة . ولربما كان بحرا قزوين وآرال والكثير من اليابسة الان تشكل بحرا داخليا واحدا فى ازمنة ماقبل التاريخ ، ولربما كان للاوكسوس فى العصور التاريخية رافد يمتد الى بحرقزوين . وقد لخص كروبوتكين (Kropotkin) فى دراسته المشهورة (مجرى الاوكوس القديم) دلائل هذا الاحتمال ، ولاحاجة لاعادتها هنا ، غير انه من المفيد ان ندرس ما قاله البيرونى الذى قام باستكشاف المنطقة التى يغذيها الاوكسوس بكاملها شخصيا فى كتابه (السلطان الفاتح) (مخطوطات استانبول رقم ٢٣٨٦) عن هذا الموضوع :ــ

«ونجد احجارا مماثلة فى وسطها (آذان سمك) فى الصحراء الرملية الممتدة بين جرجان وخوارزم والتى لابد وانها كانت بحيرة فى الماضى لأن نهر جيحون (الاوكسوس)، اعنى نهر بلخ كان ينساب خلالها الى بحرقزوين مجتازا منطقة تدعى بلخان ...... وكان نهر الاوكسوس ينساب فى تلك الايام بين السهول التى تحولت اليوم الى صحراء من مكان يقع بين زام (Zam) واموبا (Amuya) فيروى الاراضى والقرى المحيطة ببلخان ويصب فى البحر بين جرجان والخزر، ثم حدث ان تجمع الطمى الذى حول المياه فى ارض غزنورك، حيث اعترض مجرى جبل يدعى الآن بفم الاسد ويسميه اهل خوارزم سكر الشيطان (سد الشيطان) وقد تجمع الماء هناك وارتفع عاليا حتى ان آثار ارتطام الامواج بالصخور مازالت ظاهرة. وعند ما زاد وزن الماء والضغط على هذه الاحجار الشامخة، شقت المياه طريقها ممتدة فى حضرة تقدرسعته بمسافة يوم ثم اتجهت نحو اليمين الى فاراب فى مجرى يصرف اليوم بالفهمى. وكان الناس يزرعون الأراضى على جانبى الضفتين فى حوالى ٢٠٠ مدينة وقرية ولاتزال آثارها باقية حتى اليوم ثم حدث لهذا المجرى ما حدث لسابقه وتحول الماء الى الشمال الى ارض البجناكيز (Pajnakis)، متخذا المجرى المسمى بوادى مزدوباست فى الصحراء ما بين خوارزم وجرجان وكان يسقى عديدا من المدن لمدة طويلة الى انْ انهارت هذه المدن ايضا، ولذا رحل السكان الى ساحل بحرقزوين، وهؤلاء السكان من آلان والامس، وكانت لغتهم فى تلك الايام مزيجا من الخوارزمية والبجناكية . وبعد هذا انساب الماء كله بأنحاء خوارزم لاحقا بالنهر الذى سبقه، حيث كان يصب فى مكان تحجزه الصخور، يوجد الآن من

نهاية سهل خوارزم ومن ثم كان الماء يندفع الى المنطقة مشكلا بحيرة صغيرة. وبالنظر لكثافة المياه وشدة التيار عدت المنطقة مليئة بالوحول من الطين الذى كان يحمله الماء. وكان هذا الطين يهبط عندما ينتشر الماء حاملا الوحل الذى عليه ويتصلب بالتدريج ويجف حينما كانت البحيرة تمتد الى الامام حتى احاطت بخوارزم طلها ووصلت البحيرة الى كثبان الرمل التى تقع بجانب مجراها. ولما لم تكن فى الامكان ازاحة هذه الكثب تحولت الى الشمال فى الارض التى يسكنها الترك اليوم. والمسافة بين هذه البحيرة وبحيرة وادى مزدوباست ليست كبيرة. وقد اصبحت مستنقعا مالحا وحلا لايمكن اجتيازه، وتعرف بالتركية هذه الايام بـ(خيز تنكيزى) اى البحر البكر ولا يمكن اهمال مثل هذه البيانات التى تقوم بصفة رئيسية على استكشاف شخص للاماكن التى لها صلة بالموضوع، ويكفينا ان نقول ان مواصلات اوكسوس ـ فولجا ثبتت اقدامها بين الشعوب التى كانت تستعملها الى درجة ان انحراف مجراها عن بحرقزوين لم يؤد الى انقطاعها بأى شكل، ولا غرابة فى ان يرى جنكنسون عام ١٥٥٩ التجار البنغاليين يتعاملون مع التجار الروس فى بخارى التى كانت احدى مراكز التوقف الرئيسية عبر الهند ـ وبحرقزوين.

لقد اشرت سابقا الى ان الحرير والاقمشة الحريرية كانت من الاصناف الرئيسية فى هذه التجارة القديمة. وقد وجد جنكنسون ان التجار الهنود يحضرون الى بخارى الاقمشة القطنية الرفيعة التى لم يقتصر تقديرها على قبائل التترفقط بل كان يتعدى الى التجار الروس الذين كانوا يأخذون معهم مختلف انواع البضائع المصنوعة من القطن والصوف مقابل الجلد الاحمر،

وجلود الاغنام والاقمشة الصوفية . ولا بدأن يعود تاريخ هذه التجارة القطنية التى كانت تحتكرها الهند كلية إلى عصور بداية التعامل التجارى مع روسيا . ويشهد الطبيب اليونانى الشهير ستيسيس (Ctesias) على رواج الاقمشة الهندية ذات الالوان الداكنة بين الارانيين ، ولو لم يكن الارانيون سكان السهوب على معرفة بهذه الاصناف المرغوبة كقبائل السكيثيين والسارماتيين لكان هذا من دواعى الاستغراب . ومن المعروف ان مصدر الاقمشة المفننة ، مطرزة كانت ام مطبوعة باليد لكان هو الهند ، والامثلة على وجود مثل هذه الاقمشة توجد فى قبور جنوب روسيا هى بكل مظاهرها إما مستوردة من الهند او تقليدية لاصناف هندية .

ومن الاصناف التى كانت تحتكرها الهند : التوابل ، غيرانها لم تكن من ضمن بضائع التجارة مع روسيا خلال القرن السادس عشر ذلك ان السيطرة على هذا الصنف ، كما لاحظ جنكنسون انتقلت الى الطفيليين البرتغاليين . ويعتقد علماء اللغة ان النبتة الطبية الشهيرة (روبرب Rhubarb) هى فى الاصل مستوردة من الهند الى روسيا . وكانت تسمى فى القديم روابرباروم . وكلمة روا هى الاسم القديم لنهر الفولجا ، بينما تشير برباروم الى رابطة بربرة مع السند . ويعتقد ان الروبرب كان ينقل من السند الى الفولجا بطريق الاوكسوس ، وهذا يفسر منشأ اسمه بكل وضوح .

ومن الادلة على أن كانت هناك تجارة ناجحة لسكان السهوب مع بلخ وشمال الهند ما اكتشف من حلى الخيل واشياء اخرى من الطراز الهندى فى مقابر السارماتيين (Sarmatians) الذين كانوا يعيشون حياة رغدة بين الدون و الفولجا منذ القرن الثالث قبل الميلاد الى العهد الرومانى .

وقد وجدت نماذج بديعة من المجوهرات فى جنوب روسيا وخاصة فى منطقة كوبان (Kuban). وهذه النماذج من طراز غريب عن المنطقة، وابرز مميزاتها ميلها الى تعدد الالوان من ناحية وشدة تمثيلها للحقيقة التى تظهر خاصة فى مجموعات من حيوانات متقاتلة من ناحية اخرى. وميل الفنانين الهنود الى تعدد الالوان وابراز الحيوانات بصورة حقيقية كان معروفا لديهم منذ القدم. ونظرا لانتماء وجود فنّ اجنبى مشابه لفن وادى كوبان الغريب، فمن المنطقى التسليم بأن هذا الفن قد تشكل بتأثير الفن الهندى المتسرب عن طريق الاوكسوس. ويجب ان نذكر اخيرا الاشياء التى يدخل فيها القليل من الفن الموجود فى مدينة الاسوات (بورى ـ Bori) فى القمقاس مثل الاساور المرصعة بالاحجار التى استوردت بالتأكيد من الهند خلال القرن الاول قبل الميلاد او حوالى ذلك الزمان.

ليس فى الامكان تعدد الطرق الكثيرة الحاذقة التى استطاع بها النفوذ الفنى الهندى ان يحمل لنفسه اثرا محسوساً فى سهوب جنوب آسيا، خلال فترة ما قبل كيمان. ولكن يكفى ان نشير الى نموذج فذ للفن الروسى البدائى، اكتشف فى منطقة كوبان، لايوجد له شبيه، فى اى مكان آخر سوى الهند وهذا النموذج لوحة مثلثة الشكل ذات واجهة ذهبية تمثل اله الشمس الهندى ـ الايرانى بكامل وجهه فى عربته التى تجرها خيول قسمت الى مجموعتين لكى يظهر الاله واضحا. وقد ظهر اول تمثيل لاله الشمس بنفس *الشكل الايقونى على حظار بودا جايا (Bodh Gaya) فى القرن الثانى ق. م.* ومن الاهمية ان نذكر ان ابراز فكرة الاله الشمسى بان يركب عربة وردت لاول مرة فى الفيدا (Vedas). ومن الجلى ان البوذية اقتبست

هذه الفكرة من الميثولوجيا الفيدية ويعزى ظهور هذه الاسطورة فى الديانات الايرانية وديانات بلدان الشرق الادنى ، على الغالب ، الى التأثير البوذى ، الذى اذا صدقنا البيرونى لم يصل غربا حتى سوريا . وهكذا نرى ان اقتباس الكوبانيين لافكارهم الايقونية المتعلقة بالشمس فى النهاية من الهند احتمال يستحق كل الاهتمام وتظهر اللوحة بالاضافة الى ذلك شيئا آخر يتميزبه الفن الهندى وهو تصوير الاشكال بارتفاع بسيط ممايعتبر خرقا صريحا لاحكام رسم المنظور الكلاسيكية . ومن المحتمل ان يكون ادخال هذه الظاهرة على فن جنوب روسيا المبكر ناتج عن تأثره بالفن الهندى .

كما انى لست متأكدا من ان الفن الدينى العظيم الذى برز فى روسيا فى القرون الوسطى وازدهر خلال الفترات الكيفانية (Kievan) والنوفوجرادية والموسكوفية ، كان خالياً من الاثر الهندى ذلك ان هذا الفن الذي يتمثل بصورة رئيسية فى الايقونات والجداريات يعكس قوة ونشاطا ويقص القصة بشكل اكثر وضوحاً ويجذب الناظر اكثر من النتاج المعتاد للمدرسة الكلاسيكية الحديثة التى تتمسك بالقواعد اليونانية ـ الرومانية الجمالية . فبعض الملامح تبدو بارزاً فى هذا الفن فى حين انه بعيد عن تفكير الفنان الكلاسيكى ، مثال ذلك : عادة تكبير اشكال الهامة الى مقياس اعظم من تلك التى تحيط بها ، واستعمال المظور العمودى فى توزيع الاحجام فى القطعة . والمزج الهندسى ، تقريب للصور الانسانية مع الاشياء التى تكون الأرضية وتفضيل الاوضاع الامامية على الجانبية . ولاحاجة بنا الى القول ان هذه الملامح من ميزات الفن منذ نشأته تقريبا وهناك ثلاث عناصر اخرى ، تظهر فى الرسم الروسى فى القرون الوسطى

وكانت موجودة فى الفن الهندى المبكر وهى: ميل رشيق الى اليمين او اليسار فى وجوه الشخصيات المرسومة. و وضع اكليل شعاعى حول وجه الكائن الالهى، ورسم جنى او ملكى فوق رأس هذا الكائن.

ولا جدال فى وجود مثل هذه الملامح فى الفن الهليني - الرومانى الحديث فى مناطق بحر المتوسط وفى الفن المسيحى البدائى المعاصر. غير ان احدا لم يبين الطريقة التى فرضت بها هذه الملامح الدخيلة نفسها على اسلوب ثابت الاركان فى وعى مجتمع فى غاية الذوق كالمجتمع الهليني - الرومانى، المحور جدا بتفوقه الفطرى على سائر البشر. وقد حاول المؤرخ العظيم روزتوفتزف (Roztovtzeff) ان ينسب هذه التجديدات الى فن دورا (Dura) الوطنى، الذى ابرز دون شك الكثير من هذه العناصر الغريبة، ولكن هذه النظرية، تترك دون ايضاح الطريقة التى اكتسب بها الدوريون (The Dureans)، وكانوا شعباً يفتقرون الى الخيال، هذه الافكار الغريبة عن تربة ميسوبوتاميا. ويحاول روزتوفتزف تذليل هذه العقبة بتخيل وجود ديانة دولية (Religious Koine) انتشرت فى بداية العصور المسيحية فى جميع بلدان الشرق الادنى وعاصرها فن دولى ويقدم الفن الدورى (of Dura) مثالا عليه، على ان الديانة الوحيدة التى يمكن ان تدعى انه كان لها وضع عالمى فى تلك الحقبة هى الديانة البوذية بفضل دعوتها المتواصلة الوطنية العالمية. والفن الوحيد الذى يمكن اعتباره فنا دوليا فى مظهره والهامه هو الفن البوذى. وقد ظهرت الملامح المشتركة من الفن الدورى الوطنى والفن المسيحى البدائى فى الفن الهندى البوذى منذ بدايته تقريبا فى حوالى القرن الثانى قبل الميلاد. ومن الصعب نبذ الاستنتاج القائل بان الفن البوذى يشكل

المخزون الابوى الذى تدين له جميع المدارس اللاحقة وهى تبرز نفس الملامح مشتقة منه وكانت هناك دورا عديدة تقع على طرق القوافل بين الهند وساحل البحر المتوسط. ومما يثير الدهشة حقا لان لاتقام دور تستوعب بعض صادرات الهند على رغم فرقة المصدر على البضائع العديدة من الهند الثقافية.

وهكذا يبدو ان من المحتمل ان تكون ملامح الفن الروسى المبكر التى تعزى عادة الى التأثير البيزنطى والمسيحى مستوحاة من الافكار الهندية الجمالية. ومن هنا يتبين لنا ان الطرق التى ربطت الجانجا بالفولجا وجلبت منتجات الفن الهندى التجارية الى سهوب جنوبى روسيا ساعدت على نمو علاقة بعيدة الاثر وعميقة الأسس بين البلدين أكثر مما كان يظن إلى يومنا هذا.

تحقيق اسامى الشهور العربية وايام الاسبوع

(مع ملحق فى بيان دارات العرب المعروفة)

السيد عبدالخالق النقوى

الشهور العربية اثنا عشر شهرا كما فى الكتاب العزيز «ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا فى كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم» وفى الحديث عن ابى بكرة «قال خطب النبى صلى الله عليه وسلم يوم النحر: قال ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض السنة اثنا عشر شهراً، منها اربعة حرم، ثلث متواليات ذوالقعدة وذوالحجة والمحرم ورجب مضر الذى بين جمادى وشعبان. الحديث متفق عليه.

المحرم

قال الفيومى وباسم المفعول من حرّم، سمى الشهر الاول من السنة وأدخلوا عليه الألف واللام لمحا للصفة فى الأصل، وجعلوه علما بهما مثل النجم والدبران ونحوهما. ولايجوز دخولهما على غيره من الشهور عند قوم وعند قوم يجوز على صفر وشوال. وجمع المحرم محرمات، وشهر حرام وجمعه حرم بضمتين فالاشهر الحرم اربعة، واحد فرد وثلثة سرد، وهى رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم، والبيت الحرام والمسجد الحرام والبلد الحرام اى لايحل انتها كه ويقال ذورحم محرم اى لايحل نكاحه قاله الجوهرى. اسم الشهر أورده جماعة معرفا بالألف واللام وقال ابن دريد: الصفران شهران من السنة سمى أحدهما فى الاسلام المحرم وجمعه أصفار مثل سبب وأسباب وربما قيل صفرات قال ابن الجواليق فى شرح أدب الكاتب: ولاشئ من أسماء الشهور يمتنع جمعه من الألف واللام كذا فى المصباح المنير وقال السيد

مرتضى الزبيدى فى تاج العروس الصفر النئ الذى كانوا يفعلونه فى الجاهلية وهو تاخيرهم المحرم إلى صفر فى تحريمه ويجعلون صفر هو الشهر الحرام قال وصفر الشهر الذى بعد المحرم قال بعضهم انما سمى لانهم كانوا يمتادون الطعام فيه من المواضع وقد يمنع قال ثعلب الناس كلهم يصرفون صفرا الا اباعبيدة فانه قال لاينصرف فقيل له لم لانصرفه فان النحويين قد اجمعوا على صرفه وقالوا لايمنع الحرف من الصرف الاعلتان فاخبرنا بالعلتين فيه حتى نتبعك فقال نعم العلتان المعرفة والساعة قال ابو عمر واراد ان الازمنة كلها ساعات والساعات مؤنثة وقول ابى ذويب .

اقامت به كمقام الخيف شهرى جمادى وشهرى صفر

اراد المحرم وصفرا ورواه بعضهم وشهر صفر على احتمال القبض فى الجزء فاذا جمعوه مع المحرم قالوا صفران ج أصفار .

الربيع

عند العرب ربيعان ربيع شهور وربيع زمان فربيع الشهور اثنان قالوا لايقال فيهما الا شهرربيع الاول وشهرربيع الآخر بزيادة شهروتنوين ربيع وجعل الاول والآخر وصفا تابعاً فى الاعراب وتجوزفيه الاضافة وهو من باب إضافة الشئ إلى نفسه عند بعضهم لاختلاف اللفظين نحوحب الحصيد، ولدار الآخرة وحق اليقين ومسجد الجامع قال بعضهم انما التزمت العرب لفظ شهرقبل ربيع لان لفظ ربيع مشترك بين الشهر والفصل فالتزموا لفظ شهر فى الشهر وحذفوه فى الفصل للفصل مقال للازهرى أيضا والعرب تذكر الشهور كلها مجردة من لفظ شهر الا شهرى ربيع ورمضان ويثنى الشهر ويجمع فيقال شهرا ربيع واشهر ربيع وشهور ربيع واما ربيع الزمان

فالثنان أيضا الأول الذى تاتى فيه الكمأة والنور والثانى الذى تدرك فيه الثمار قاله الفيومى وقال السيد الزبيدى فى تاج العروس الربيع جزء من أجزاء السنة وهو عند العرب ربيعان ربيع الشهور وربيع الازمنة فربيع الشهور شهران بعد صفر ولايقال فيهما إلاشهر ربيع الاول وشهر ربيع الآخر والسنة عند العرب ستة ازمنة شهران منها الربيع الاول وشهران صيف وشهران قيظ وشهران الربيع الثانى وشهران خريف وشهران شتاء هكذا نقله الجوهرى عن ابى الغوث انتهى .

جمادى

من الشهور مؤنثة قال ابن الانبارى وأسماء الشهور كلها مذكرة الاجماديين فهما مؤنثتان تقول مضت جمادى بما فيها ثم قال فان جاء تذكير جمادى فى شعر فهوذهاب الى معنى الشهر كما قالوا هذه الف درهم على معنى هذه الدراهم وقال الزجاج : جمادى مؤنثة والتأنيث للاسم فان ذكرت فى شعر فانما يقصدبها الشهروهى غير منصرفة للتانيث والعلمية والجمع على لفظها جماديات والاولى والآخرة صفة لها فالآخرة بمعنى المتأخرة قالوا ولا يقال جمادى الاخرى لأن الاخرى بمعنى الواحدة فتتناول المتقدمة والمتأخرة فيحصل اللبس فقيل الآخرة لتختص بالمتاخرة ويحكى أن العرب حين وضعت الشهور وافق الوضع الأزمنة فاشتق للشهور معانى من تلك الأزمنة ثم كثرحتى استعملوها فى الأهلة وان لم توافق ذلك الزمان فقالوا رمضان لما أرمضت الارض من شدة الحر وشوال لماشالت الابل بأذنابها للطروق وذو القعدة لما ذللوا القعدان للركوب وذو الحجة لما حجوا والمحرم لما حرموا القتال والتجارة والصفر لماغزوا وتركوا ديار القوم صفراً وشهر ربيع لما أربعت

الأرض وأمرعت وجمادى لما جمد الماء ورجب لما رجبوا الشجر وشعبان لما أشعبوا العود انتهى وفى تاج العروس جمادى كحبارى من أسماء الشهور العربية وهما جماديان فعالى من الجمد معرفة لكونها علما على الشهر مؤنثة سميت بذلك لجمود الماء فيها عند تسمية الشهور قال الفراء الشهور كلها مذكرة الاجماديين فانهما مؤنثان فان سمعت تذكير جمادى فانما يذهب به الى الشهر جمعه جماديات على غير القياس واوقيل جماد لكان قياسا وروى عن ابى الهيثم جمادى خمسة هى جمادى الاولى وهى الخامسة من اول شهور السنة وجمادى ستة وهى جمادى الآخرة وهى تمام ستة أشهر من أول السنة ورجب هو السابع قال لبيد .

حتى إذا سلخا جمادى ستة　　　　جزء فطال صيامه وصيامها

هى جمادى الآخرة وفى شرح شيخنا ناقلا عن الغنوى عن ابن الاعرابى اضافة جمادى إلى ستة وقال اراد ستة أشهر وهى اشهر الشتاء الندى وكان ابو عمرو الشيبانى ينشده بخفض ستة ويقول أراد جمادى ستة اشهر فعرف بجمادى وروى بندار بنصب ستة على الحال أى تتمة ستة أراد الآخرة وقال ابو سعيد الشتاء عند العرب جمادى لجمود الماء فيه .

رجب

قال السيد الزبيدى فى تاج العروس رجب فلانا هابه وعظمه ومنه سمى رجب لتعظيمهم اياه فى الجاهلية عن القتال فيه وفى الحديث رجب مضر الذى بين جمادى وشعبان وقوله بين الخ تاكيد للشان وايضاح لانهم كانوا يؤخرونه من شهر إلى شهر فيتحول عن موضعه وإضافه اليهم كانوا اشد تعظيما له من غيرهم وكانهم اختصوا به وقد ذكر له بعض العلماء سبعة عشر اسما كذا نقله

2

شيخنا عن لطائف المعارف فيما للمواسم من الوظائف تاليف الحافظ عبدالرحمن بن رجب الحنبلي ثم وقفت على هذا التاليف ونقلت منه المطلوب ج ارجاب ورجوب ورحاب ورجبات محركة تقول هذا رجب فاذا ضموا له شعبان قالوا رجبان .

شعبان

من الشهور غير منصرف وجمعه شعبانات وشعابين قاله الفيومى وفى التاج شعبان شهر بين رجب ورمضان قال يونس من تشعب اذا تفرق كانوا يتشعبون فيه فى طلب المياه وقيل فى الغارات وقال ثعلب قال بعضهم انما سمى شعبان شعبانا لانه شعب اى ظهر بين شهر رمضان ورجب .

رمضان

قال فى المصباح المنير اسم للشهر قيل سمى بذلك لان وضعه وافق الرمض وهو شدة الحر وجمعه رمضانات وأرمضاء وعن يونس أنه سمع رماضين مثل شعابين قال بعض العلماء يكره أن يقال جاء رمضان وشبهه إذا اريد به الشهر وليس معه قرينة تدل عليه إنما يقال جاء شهر رمضان واستدل بحديث لاتقولوا رمضان اسم من أسماء الله تعالى ولكن قولوا شهر رمضان وهذا الحديث ضعفه البيهقى وضعفه ظاهر لانه لم ينقل عن أحد من العلماء أن رمضان من أسماء الله تعالى فلايعمل به والظاهر جوازه من غير كراهة كما ذهب إليه البخارى وجماعة من المحققين لانه لم يصح فى الكراهة شئ وقد ثبت فى الأحاديث الصحيحة ما يدل على الجواز مطلقا كقوله اذا جاء رمضان فتحت ابواب الجنة وغلقت أبواب النار وصفدت الشياطين وقال القاضي عياض : وفى قوله : إذا جاء رمضان

دليل على جواز استعماله من غير لفظ شهر خلافا لمن كرهه من العلماء انتهى وفى تاج العروس رمضان محركة من الشهور العربية معروف وهو تاسع الشهور قال الفراء : يقال هذا شهر رمضان وهما شهرا ربيع ولايذكر الشهر مع سائر أسماء الشهور العربية يقال هذا شعبان قد أقبل وشاهده قوله عزوجل شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن وشاهد شهرى ربيع فى قول أبى ذؤيب .

به ابلت شهرى ربيع كليهما ‌ ‌ ‌ ‌ فقد مارفيها سمنها واقترارها

قلت وكذلك رجب فانه لايذكر الامضافا إليه شهر وكذا قالوا التى تذكر بلفظ الشهر هى المبدأة بحرف الراء كما سمعته من تقرير شيخنا المرحوم السيد محمد البليدى الحسنى رحمه الله تعالى قلت وقد جاء فى الشعر من غير ذكر الشهر قال .

جارية فى رمضان الماضى ‌ ‌ ‌ ‌ تقطع الحديث بالايماض

وفى الروض للسهيلى فى قوله تعالى شهر رمضان اختار الكتاب والموثقون النطق بهذا اللفظ دون ان يقولوا كتب فى رمضان وترجم البخارى والنسوى على جواز اللفظين جميعا واورد الحديث من صام رمضان ولم يقل شهر رمضان قال السهيلى ولكل مقام مقال ولا بد من ذكر شهر فى مقام وحذفه فى مقام آخر والحكمة فى ذكره اذا ذكر فى القران وغيره والحكمة ايضا فى حذفه إذا حذفه من اللفظ وأين يصلح الحذف يكون ابلغ من الذكر كل هذا قد بيناه فى كتاب «نتائج الفكر» غير انا نشير الى بعضها فنقول : قال سيبويه : ومما لايكون العمل الافيه كله المحرم وصفر يريدان الاسم العام يتناوله اللفظ كله وكذلك اذا قلت الاحد والاثنين

فان قلت اليوم الاحد او شهر المحرم كان ظرفا ولم يجر مجرى المفعولات وزال العموم من اللفظ لانك تريد فى الشهر وفى اليوم ولذالك قال صلى الله عليه وسلم من صام رمضان ولم يقله شهر رمضان ليكون العمل فيه كله ج رمضانات نقله الجوهرى ورمضانون وارمضة والاخير فى اللسان وفاقه ارمضاء نقله الجوهرى ورماضين نقله الصاغانى وصاحب اللسان وقال ابن دريد زعموا أن بعض أهل اللغة قال ارمض وهو شاذ وليس بالثبت ولا الماخوذ به سمى به لانهم لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التى وقعت فيها كذا فى الصحاح وفى الجمهرة التى هى فيها فوافق «ناتق» اى هذا الشهر وهو اسم رمضان فى اللغة القديمة أيام زمن الحر والرمض فسمى به هذه عبارة ابن دريد فى الجمهرة ولكن المجد الفيروزآبادى قد تصرف فيها على عادته ونص الجمهرة فوافق رمضان ايام رمض الحر فسمى بذلك وهو قريب من نصها وليس عند الكل ذكر ناتق وفى القاف انه من أسماء رمضان وقد وهم الشراح هنا وهما فاحشا حتى شرح بعضهم ناتق بشدة الحر كانه يقول وافق رمضان ناتق بالنصب اى شدة زمن الحر وهو مريب وكل ذلك يدل على عدم وقوف على مواد اللغة واجراء الفكر والقياس من غير مراجعة الاصول فتامل ورمضان ان صح من اسماء الله تعالى فغير مشتق او راجع الى معنى الغافر قال شيخنا هو اغرب من إطلاق الدهر لانه ورد فى الحديث وان حمله عياض على المجاز ولم يرد إطلاق رمضان عليه تعالى فكيف يصح وباى معنى يطلق عليه سبحانه تعالى قلت وهذا الذى أنكره شيخنا من إطلاق اسم رمضان عليه سبحانه فقد نقله أبوعمرو الزاهد المطرز فى ياقوتته ونصه : كان مجاهد يكره

ان يجمع رمضان ويقول بلغنى انه اسم من أسماء الله تعالى ولذا قال المجد إن صح إشارة إلى قول مجاهد هذا ومن حفظ حجة على من لم يحفظ انتهى كلام السيد فى التاج واقول قول مجاهد ليس بحجة حتى يقال ماقاله السيد هنا ولا دليل الا فى المرفوع والمرفوع لم يثبت قال الخفاجى فى فى حاشية البيضاوى تحت قوله رمضان مصدر رمض إذا احترق وأضيف إليه الشهر وجعل علماً ومنع من الصرف للعلمية والالف والنون الخ قال ابوحيان يحتاج فى تحقيق انه مصدر الى صحة نقل فان فعلان ليس مصدر فعل اللازم فان جاء شئ منه كان شاذا فقوله وجعل علما يعنى مجموع شهر رمضان علما لا رمضان وحده قال النحرير والا لم يحسن اضافة شهر اليه كما لايحسن انسان زيد ولهذا لم يسمع شهر رجب وشهر شعبان وبالجملة فقد اطبقوا على أن العلم فى ثلثة أشهر مجموع المضاف والمضاف اليه شهر رمضان وشهر ربيع الاول وشهر ربيع الثانى وفى البواقى لايضاف شهر اليه ثم فى الاضافة لاتغيير فى اسباب منع الصرف وامتناع اللام و وجوبها على المضاف اليه فيمتنع مثل شهر رمضان وابن داية من الصرف ودخول اللام وينصرف مثل شهر ربيع الاول وابن عباس وتجب اللام فى مثل امرئ القيس وتجوز فى مثل ابن عباس وعلى هذا فنحومن صام رمضان من حذف جزء العلم لعدم الالتباس كذا قالوا برمتهم وفيه بحث من وجوه

الاول ان قوله لايحسن اضافة العام الى الخاص ينافيه انهم جوزوه من غير قبح كما ذكره هذا القائل فى علم المعانى ونحوه كمدينة بغداد وشجر الاراك واجيب بانه اذا اشتهر المضاف اليه وعلم انه من افراد المضاف ولم يكن فى ذكره فائدة فهوقبيح كانسان زيد والأحسن فهويختلف باختلاف

المقام ولايقبح مطلقا ولذا تراه اذا قبحه مثل بانسان زيد واذا جوزه بشجر الاراك والمرجع فيه الى الذوق .

الثاني ان قوله لم يسمع شهر رجب مما شاع بين المتاخرين وكنت اتردد فيه حتى راجعت الكتب القديمة والكتاب وشروحه فوجدته لا اصل له لان كلام سيبويه وغيره من النحاة يخالفه قال فى شرح التسهيل مقتضى كلام المصنف جواز اضافة شهر الى جميع اسماء الشهور وهو قول اكثر النحويين وقيل يختص بما اوله راء غير رجب فادعاؤه اطباقهم عليه غير صحيح وان اشتهر ذلك .

الثالث ان النحاة تبعا لسيبويه فرقوا بين ذكر الشهر وعدمه فحيث ذكر لم يفد العموم نحو شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن وحيث حذف افاده نحو من صام رمضان قال السهيلى وعلى هذا استعمال رجب و وجهه مذكور فى المفصلات وعليه يكون لاضافة العام الى الخاص فائدة فلا يقبح ولا يكون مثل إنسان زيد وقال ابوحيان ما ذكره الزمخشرى من أن علم الشهر مجموع اللفظين غير معروف والعلم رمضان علم جنس .

الرابع أن قوله ثم فى الاضافة الخ تبع فيه صاحب الكشف وهو اخذه من ايضاح ابن الحاجب قال فيه المضاف اليه فى هذه الاعلام كلها مقدر علميته فيعاملوه معاملته فى منع الصرف ان كان فيه علة اخرى ومنع اللام الا ان يكون سمى به وفيه اللام كانهم لما أجروه بعد العلمية مجرى المضاف والمضاف اليه فى الاعراب وهو معرفة قدروا الثانى علما ليكون *على قياس المعارف فى الاصل الذى أجرى مجراه اذلاتضاف معرفة إلى نكرة* فلذلك منع صرف قترة فى ابن قترة وامتنعت اللام فى بنت طبق

وان لم يقع على انفراده علما انتهى لكن النحاة صرحوا بخلافه فان ابن داية سمع منعه وصرفه كقوله .

فلما رأيت النسر عن ابن داية　　　وعشعش فى وكريه جاش له صدرى

قالوا ولكل وجهة اما عدم الصرف فلصيرورة الكلمتين بالتركيب كلمة بالتسمية فكان كطلحة مفردا وهو غير منصرف واما الصرف فلان المضاف اليه فى اصله اسم جنس والمضاف كذلك وكل منهما بانفراده ليس بعلم وانما العلم بمجموعهما فلايؤثر التعريف فيه ولا يكون لمنع الصرف مدخل فيه ومنه يعلم ان ما ذكره المصنف فيه نظر من وجوه فتدبر واعلم ان ما ذكره المتاخرون لا اصل له لان سيبويه وشراحه كلهم اثبتوا اسماء الشهور وجوزوا اضافة شهر اليها باسرها وفرق سيبويه بين ذكرها وعدمه وما ذكروه من اضافتها الى ما اوله راء غير رجب لاصحة له ومنشأ غلطهم ما فى شرح ادب الكاتب من انه اصطلاح الكتاب قال لانهم لما وضعوا التاريخ فى زمن عمر رضى الله عنه وجعلوا اول السنة المحرم فكانوا لا يكتبون فى تواريخهم شهرا الامع رمضان والربيعين انتهى فهو امر اصطلاحى لاوضعى لغوى و وجهه فى رمضان موافقة القرآن وفى ربيع لئلايلتبس بفصل الربيع .

شوال

قال الفيومى شهر عيدالفطر وجمعه شوالات وشواويل وقد تدخله الالف واللام قال ابن فارس وزعم اناس ان الشوال سمى بذلك لانه وافق وقتا تشول فيه الابل انتهى .

ذوالقعدة

قال فى تاج العروس بالفتح ويكسر شهر يلى شوالا سمى به لان العرب كانوا يقعدون فيه عن الاسفار والغزو والميرة وطلب الكلاء ويحجون

فى ذي الحجة (ج) ذوات القعدة يعنى يجمع ذى وافراد القعدة وهو الاكثر وزاد فى المصباح وذوات القعدات قلت وفى التهذيب فى ترجمة شعب قال يونس ذوات القعدات ثم قال والقياس ان يقول ذوات القعدة.

ذوالحجة

قال الفيومى الحجة المرة بالكسر على غير قياس والجمع حجج مثل سدرة وسدر قال ثعلب قياسه الفتح ولم يسمع من العرب وبها سمى الشهر ذا الحجة بالكسر وبعضهم يفتح فى الشهر وجمعه ذوات الحجة قال فى التاج قال ابن الكلبى كانت عاد تسمى المحرم موتمرا وصفر ناجرا وربيع الاول حوانا وربيع الآخر بصادا وجمادى الاولى ربا وجمادى الاخرة حنين ورجب الاصم وشعبان عاذل ورمضان ناتق وشوال وعل وذا القعدة ورنه وذا الحجة برك انتهى هذا اخر الكلام على اسماء الشهور وهذه شهور القمرية التى هى مبنية على سير القمر فى المنازل قال الخازن وايام هذه الشهور ثلثمائة وخمسة وخمسون يوماً والسنة الشمسية عبارة عن دور الشمس فى الفلك دورة تامة وهى ثلثمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم فتنقص السنة الهلالية عن السنة الشمسية عشرة ايام فبسبب هذا النقصان تدور السنة الهلالية فيقع الحج والصوم تارة فى الشتاء وتارة فى الصيف انتهى.

فصل فى ذكر ايام الاسبوع

قال تعالى ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش، والايام جمع يوم واليوم عند الأقدمين عبارة عن مقدار من الزمان وذلك المقدار هومن طلوع الشمس الى غروبها والمعنى فى مقدار ستة ايام كقوله «ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا» يعنى على مقادير

البكر والعشى فى الدنيا لان الجنة لاليل فيها ولانهار واول الايام . واعتبار مقدار اليوم من مطالع الشمس إلى مغربها محل نظر لأنه فى الحقيقة مقدار النهار اما اليوم فهو عبارة عن أربع وعشرين ساعة .

السبت

وهو يوم من الاسبوع معروف وهو السابع منه وانما سمى به لان الله تعالى ابتدأ الخلق فيه وقطع فيه بعض خلق الارض ويقال أمر فيه بنواسرائيل بقطع الاعمال وتركها وفى المحكم إنما سمى به ستا لان ابتداء الخلق كان من يوم الأحد إلى يوم الجمعة ولم يكن فى السبت شئ من الخلق قالوا فاصبحت يوم السبت منسبتة اى قدتمت وانقطع العمل فيها وقيل سمى بذلك لان اليهود كانوا ينقطعون فيه عن العمل والتصرف ج اسبت وسبوت قال الازهرى ولا يعلم فى كلام العرب سبت بمعنى استراح اى كما زعم اليهود وانما معنى سبت قطع ولا يوصف الله تعالى وتقدس بالاستراحة لانه لايتعب والراحة لا تكون الا بعد تعب وشغل وكلاهما زائل عن الله وصح فى شرح المهذب ان اول الاسبوع الاحد وقال البيهقى ان السبت هو اخر الايام وقال السهيلى فى الروض لم يقل بان أوله الأحد الا ابن جرير واستدل فى شرح المهذب بخبر مسلم عن ابى هريرة خلق الله التربة يوم السبت الحديث ولهذا الخبر صوب الاسنوى كالسهيلى وابن عساكران اوله السبت لكن تعقب البيهقى مارواه مسلم بانه لايحفظ ومخالف لاهل النقل والحديث قال وهو الذى جزم به ابو عبيدة وقال إن السبت هو اخر الايام وبه جزم فى التفسير فى البقرة وقال الجوهرى وسمى يوم السبت لانقطاع الايام عنده ، هذه فى التاج وقال الفيومى يوم

السبت جمعه مثل فلس وفلوس وافلس وهو مصدر يقال سبتوا سبتا من باب ضرب اذا قاموا بذلك .

يوم الأحد

إسم علم على يوم من الايام المعروفة وقيل هو أول الاسبوع كما مال إليه كثيرون وقيل هوثانى الأسبوع تقول مضى الاحد بمافيه فيفرد ويذكر عن اللحيانى ج احاد وأحدان بالضم اى سواء يكون الأحد بمعنى الواحد أو بمعنى اليوم أوليس له جمع مطلقا سواء كان بمعنى الواحد او بالمعنى الأعم الذى لا يعرف ويخاطب به كل من أريد خطابه وفى العباب سئل أبو العباس هل الاحاد جمع احد فقال معاذ الله ليس للاحد جمع ولكن ان جعلته جمعا للواحد فهو محتمل كشاهد واشهاد كذا فى التاج وقال الفيومى تأنيث الواحد واحدة بالهاء ويوم الاحد منقول من ذلك وهو علم على معين وجمعه احاد .

يوم الاثنين

الأثنان من أسماء العدد اسم للتثنية حذفت لامه وهى ياء وتقدير الواحد ثنى ثم عوض همزة وصل فقيل اثنان ثم سمى اليوم به فقيل يوم الاثنين ولايثنى ولا يجمع فان اردت جمعه قدرت انه مفرد وجمعته على أثانين وقال أبو على الفارسى وقالوا فى جمع الاثنين اثناء وكانه جمع المفرد تقديرا مثل سبب وأسباب واذا عاد إليه ضمير جاز فيه وجهان أوضحهما الافراد على معنى اليوم يقال مضى يوم الاثنين بما فيه والثانى اعتبار اللفظ فيقال بما فيهما ذكره الفيومى وهذا هو اليوم الذى اتخذه المسلمون فى هذه الأيام لاحتفال مولد النبى صلى الله عليه واله وسلم من شهر ربيع الاول.

يوم الثلاثاء

ممدود والجمع ثلاثاوات بقلب الهمزة واوا قاله الفيومى وقال فى التاج بالمد ويضم كان حقه الثالث ولكنه صيغ له هذا البناء ليتفرد به كما فعل ذالك بالدبران وحكى عن ثعلب مضت الثلاثاء بما فيها فانث وكان ابو الجراح يقول مضت الثلاثاء بما فيهن يخرجها مخرج العدد والجمع ثلاثاوات واثالث حكى الاخيرة المطرز عن الثعلب وحكى ثعلب عن ابن الاعرابى لاتكن ثلاثاويا اى ممن يصوم الثلاثاء وحده وفى التهذيب والثلاثاء لما جعل اسما جعلت الهاء التى كانت فى العدد مدة فرقا بين الحالين وكذلك الاربعاء من الأربعة فهذه الاسماء جعلت بالمد توكيدا للاسم كما قالوا حسنة وحسناء وقصبة وقصباء حيث الزموا النعت الزام الاسم وكذلك الشجراء والطرفاء والواحد من كل ذالك بوزن فعلة هذا ما فى التاج .

الاربعاء

من الايام رابع الأيام من الاحد كذا فى المفردات وفى اللسان من الأسبوع لان اول الايام عندهم يوم الاحد بدليل هذه التسمية ثم الاثنان ثم الثلاثاء ثم الاربعاء ولكنهم اختصوه بهذا البناء كما اختصوا الدبران والسماك لما ذهبوا إليه من الفرق والاربعاء مثلثة الباء ممدودة امافتح الباء فقد حكى عن بعض بنى أسد كما نقله الجوهرى وهكذا ضبطه ابو الحسن محمد بن الحسين الزبيدى فيما استدركه على سيبويه فى الأبنية وقال هو افعلاء بفتح العين وقال الاصمعى يوم الاربعاء بالضم لغة فى الفتح والكسر وقال الازهرى ومن قال اربعاء حمله على اسعداء وهما اربعا آن ج اربعا آت حمل على قياس قصباء وما اشبهها وقال الفراء عن ابى جحادب تثنية الاربعاء

اربعا آن والجمع اربعا آت ذهب الى تذكير الاسم وقال اللحيانى كان ابو زياد يقول مضى الاربعاء بما فيه فيفرده ويذكره وكان ابو الجراح يقول مضت الاربعاء بما فيهن فيؤنث ويجمع ويخرجه مخرج العدد وقال القتيبى لم يات افعلاء الا فى الجمع نحو اصدقاء وانصباء الاحرف واحد لا يعرف غيره وهو الاربعاء وقال ابو زيد وقد جاء ارمداء كما فى العباب وأفصح هذه اللغات الكسر وحكى ابن هشام كسر الهمزه مع الباء ايضاً وكسر الهمزة وفتح الباء وفى كلام المصنف قصور ظاهر وذكر ذلك السيد المرتضى فى التاج قال الفيومى ويوم الاربعاء ممدود وهو بكسر الباء ولانظير له ، فى المفردات وانما ياتى وزنه فى الجمع وبعض بنى اسد يفتح الباء والضم لغته قليلة .

يوم الخميس

جمعه اخمسة واخمساء مثل نصيب وانصبة وانصباء قاله الفيومى قال فى تاج العروس ويوم الخميس من ايام الاسبوع معروف وانما أرادوا الخامس ولكنهم خصوه بهذا البناء كما خصوا النجم بالدبران قال اللحيانى كان ابو زيد يقول مضى الخميس بما فيه فيفرد ويذكر وكان ابو الجراح يقول مضى الخميس بما فيهن فيجمع ويؤنث ويخرج مخرج العدد ج اخساء واخمسة واخامس حكيت الاخيرة عن الفراء .

يوم الجمعة

سمى بذلك لاجتماع الناس به وضم الميم لغة الحجاز وفتحها لغة بنى تميم واسكانها لغة عقيل وقرأبها الاعمش والجمع جمع وجمعات مثل غرف وغرفات فى وجوهها وجمع الناس بالتشديد اذا شهدوا الجمعة كما

يقال عيدوا اذا شهدوا العيد واما الجمعة بسكون الميم فاسم لايام الاسبوع واولها يوم السبت قال ابو عمروالزاهد فى كتاب المداخل أخبرنا ثعلب عن ابن الاعرابى قال اول الجمعة يوم السبت واول الايام يوم الاحد هكذا عند العرب ذكره الفيومى قال فى القاموس وشرحه التاج ويوم الجمعة بالضم لغة بنى عقيل وبضمتين وهى الفصحى والجمعة كهمزة لغة بنى تميم وهى قراءة ابن الزبير والاعمش وسعيد بن جبير وابن عوف وابن ابى عبلة وابى حياة وفى اللسان قوله تعالى «اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة» خففها الاعمش وثقلها عاصم واهل الحجاز والاصل فيها التخفيف فمن ثقل اتبع الضمة ومن خفف فعلى الاصل والقراء قروها بالتثقيل والذين قالوا الجمعة ذهبوابها الى صفة اليوم انه يجمع الناس كثيرا كما يقال رجل همزة لمزة ضحكة ويوم الجمعة معروف سمى بها لانها تجمع الناس ثم اضيف اليها اليوم كدار الاخرة.

وزعم ثعلب ان أول من سماه بها كعب بن لوى وكان يقال له، العروبة وذكر السهيلى فى الروض ان كعب بن لوى أول من جمع يوم العروبه ولم تسم العروبة جمعة الامذ جاء الاسلام وهو أول من سماها الجمعة فكانت قريش تجتمع إليه فى هذا اليوم فيخطبهم ويذكرهم بمبعث سيدنا رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ويعلمهم انه من ولده ويامرهم باتباعه صلى الله عليه واله وسلم والايمان به وينشد فى هذا أبياتا وفى تسميته بالجمعة وجوه غير ذلك قال اللحيانى كان ابو زياد وابو الجراح يقولان مضت الجمعة بما فيها فيوحدان ويؤنثان وكان يقولان مضى السبت بما فيه ومضى الاحد بما فيه فيوحدان ويذكران واختلفا فيما بعد هذا فكان

ابوزياد يقول مضى الاثنان بما فيه ومضى الثلاثاء بما فيه وكذلك الاربعاء والخميس قال وكان ابو الجراح يقول مضى الاثنان بما فيهما مضى الثلاثا بما فيهن ومضى الاربعاء بما فيهن ومضى الخميس بما فيهن فيجمع ويؤنث يخرج ذلك مخرج العدد قال ابو حاتم من خفف قال فى الجمع جمع كصرد وغرف وجمات بالضم وبضمتين كعرفات وتفتح الميم فى جمع الجمعة كهمزة قال ولايجوز جمع فى هذا الوجه.

وهذا هو اليوم المبارك المعظم المسعود المختار الذى استوى فيه الرب تعالى شانه على العرش العظيم كما نطقت به الاحاديث الصحيحة وافصح عنه القران الكريم والاستواء عليه صفة لله سبحانه بلاكيف. وللايام اسماء غير هده الاسماء المشهورة وهى عند العرب مذكورة وقد جمعها الشاعر.

اؤمل ان اعيش وان يومى باول او باهون او جبار
او التالى دبار فان افته فمونس اوعروبة او شيار

فاول هو الاحد واهون يوم الاثنين وامش على هذا السمت الى شيار وهو يوم السبت ذكره الشيخ يوسف البلوى فى كتاب الف با.

ذكر دارات العرب

لما بلغ الكلام منا الى هذا المقام اردنا ان نختمه بذكر دارات وما اليها مرتبة على الحروف الهجائية تسهيلا للمراجعة ففى حرف الالف ثمان وهى.

دارة الأرام للضباب وفى التكملة الأرام.

ودارة ابرق ببلاد بنى شيبان عند بلد يقال له البطن وفى بعض النسخ ابلق باللام وهو خطأ ويضاف الى ابرق عدة مواضع .

ودارة احد هكذا هومضبوط بالحاء والصواب بالجيم .

ودارة الارحام هكذا هو فى سائر النسخ بالحاء المهملة والصواب الارجام بالجيم وهو جبل .

ودارة الاسواط . بظهر الابرق بالمضجع .

ودارة الاكليل . ولم يذكره المجد فى ك‌ل‌ل .

ودارة الاكوار . فى ملتقى دار ربيعة ودار نهيك .

ودارة اهوى .

وفى حرف الباء أربع وهى .

دارة باسل ولم يذكره المجد فى اللام .

ودارة بحثر كقنفذ هكذا بالثاء المثلثة فى سائر النسخ ولم يذكره المجد فى محله والصواب انه بالمثناة الفوقية كما يدل عليه سياق ياقوت فى المعجم قال وهو روضة فى وسط اجأ احد جبلى طى قرب جوكأنها مسماة بالقبيلة وهو بحتر بن عتود فهذا صريح بانه بالمثناة الفوقية وقد استدرك السيد مرتضى صاحب تاج العروس فى محله .

ودارة بدوتين لبنى ربيعة بن عقيل وهما هضبتان بينهما ماء كذا فى المعجم .

ودارة البيضاء لمعاوية بن عقيل المنتفق ومعهم فيها عامر بن عقيل .

وفى حرف التاء الفوقية اثنتان .

دارة التلى بضم فتشديد اللام المفتوحة هكذا فى النسخ وضبطه ابو عبيد البكرى بكسر الفوقية وتشديد اللام بالامالة وقال وهو جبل قال

السيد مرتضى ويمكن ان يكون تصحيفا عن التلى تصغير قل ماء فى ديار بنى كلاب فلينظر.

ودارة تيل بكسر المثناة الفوقية وسكون الياء جبل احمر عظيم فى ديار عامر بن صعصعة من وراء تربة.

وفى حرف الثاء واحدة.

دارة الثلماء ماء لربيعة بن قريط بظهر نملى.

وفى حرف الجيم احدى عشرة.

دارة الجأب ماء لبنى هجيم.

ودارة الجثوم. كصبور وفى التكملة بضم الجيم لبنى الاضبط.

ودارة جدى. بضم فتشديد والالف مقصورة هكذا هو مضبوط ولم يذكر المجد فى محله والصواب انه مصغر حدى وهو جبل تحدى فى ديارطى.

ودارة جلجل. كقنفذ بنجد فى دار الضباب مما يواجه ديار فزارة قد جاء ذكره فى لامية امرئ القيس.

ودارة الجلعب. موضع فى بلادهم.

ودارة الجد كعنق جبل بنجد مثل به سيبويه وفسره السيرافى وضبطه الصغانى بفتح فسكون.

ودارة جودات بالفتح ولم يذكره المجد فى محله والاشبه ان يكون بيلادطى.

ودارة الجولاء. ولم يذكره المجد فى اللام.

ودارة جولة ولم يذكره المجد فى اللام.

ودارة جهد. بضم فسكون.

ودارة جيفون بفتح الجيم وسكون التحتية وضم الفاء.

وفى حرف الحاء اثنتان .

دارة حلحل كقنفذ وليس بتصحيف جلجل كما زعم بعضهم ومنهم من ضبطه كجعفر وقال هو جبل من جبال عمان .

ودارة حوق بفتح فسكون .

وفى حرف الخاء سبع .

دارة الخرج بفتح فسكون باليمامة فان كان بالضم فهو فى ديار تميم لبنى كعب بن العنبر باسفل الصمان .

ودارة الخلاءة كسحابة وهو مستدرك على المجد فى حرف الهمزة .

ودارة الخنازير ودارة خنزر كجعفر ويكسر هذه عن كراع قال الجعدى .

الم خيال من اميمة موهنا طروقا واصحابى بدارة خنزر

ودارة الخنزرتين تثنية خنزرة وفى بعض النسخ الخزرتين .

ودارة الخنزيرين . تثنية خنزير وفى التكملة الخنزيرتين ويقال ان الثانية رواية فى الاولى .

ودارة خو . واد يفرغ ماؤه فى دى العشيرة من ديار اسد لبنى ابى بكربن كلاب .

وفى حرف الدال أربع .

دارة دائر . ماء لفزارة وهو مستدرك على المجد فى د ث ر .

ودارة دمخ . بفتح فسكون وهو جبل فى ديار كلاب .

ودارة دمون . كتنور موضع .

ودارة الدور . موضع بالبادية قال الازهرى واراهم انما بالغوا بها كما تقول رملة الرمال .

وفى حرف الذال ثلاث .

دارة الذئب بنجد فى ديار كلاب .

ودارة الذؤيب بالتصغير لبنى الاضبط .

ودارة ذات عرش بضم العين المهملة وسكون الراء واخره شين معجمة وضبطه البكرى بضمتين مدينة يمانية على الساحل ولم يذكره المجد قال السيد وما إخال البكرى عني هذه الدارة .

وفى حرف الراء تسع .

دارة رابغ : واد دون الجحفة على طريق الحاج من دون عزور .

ودارة الرحاين . تثنية رجل بالفتح لبنى بكر بن وائل من أسافل الحزن وأعالى فلج .

ودارة الردم بفتح فسكون وضبطه بعضهم بالكسر موضع .

ودارة ردهة وهى حميرة فى القف وهو اسم موضع بعينه ولم يذكره المجد فى الهاء .

ودارة رفرف بمهملتين مفتوحتين وتضمان ونقله ياقوت عن ابن الاعرابى لبنى نمير او بمعجمتين مضمومتين والاول اكثر .

ودارة الرمح بضم الراء وسكون الميم وضبطه بعضهم بكسر الراء ابرق فى ديار بنى كلاب لبنى عمرو بن ربيعة وعنده القبيلة ماء لهم وفى بعض النسخ الريح بدل الرمح وهو خطأ .

ودارة الرمرم كسمسم موضع .

ودارة رهبى بفتح فسكون والف مقصورة موضع .

ودارة الرهى . بالضم كهدى .

وفى حرف السين اثنتان .

دارة سعر . بالفتح ويكسر وجاء ذكره فى شعر خفاف بن ندبه .

ودارة السلم محركة .

وفى حرف الشين اثنتان .

دارة شبيث مصغرا موضع بنجد لبنى ربيعة .

ودارة شجا بالجيم كقفا ماء بنجد فى ديار بنى كلاب وليس بتصحيف وشخى كسكرى .

وفى حرف الصاد اربع .

دارة صارة جبل فى ديار بنى اسد .

ودارة الصفائح موضع .

ودارة صلصل كقنفذ ماء لبنى عجلان قرب اليمامة وماء اخر فى هضبة حمراء لبنى عمرو بن كلاب فى ديارهم بنجد .

ودارة صندل . موضع وله يوم معروف .

وفى حرف العين سبع .

دارة عبس . بفتح فسكون ماء بنجد فى ديار بنى اسد .

ودارة عسعس جبل لبنى دبير فى بلاد بنى جعفر بن كلاب وبأصله ماء الناصفة .

ودارة العلياء وهو مستدرك على المجد فى المعتل .

ودارة عوارض بالضم جبل اسود فى اعلى ديارطى وناحية دار فزان .

ودارة عوارم . بالضم جبل لابى بكر بن كلاب .

ودارة العوج . بالضم موضع باليمن .

ودارة عويج مصغرا موضع اخر .

وفى حرف الغين ثلاث .

دارة الغبير مصغرا ماء لبنى كلاب ثم لبنى الاضبط بنجد وماء لمحارب بن خصفة .

ودارة الغزيل مصغرا ابلحاوث بن ربيعة .

ودارة الغمير مصغرا فى ديار بنى كلاب عند الثلبوت

وفى حرف الفاء ثلاث .

دارة فتك . بفتح فسكون وضبطه البكرى بالكسر موضع بين اجأ وسلمى .

ودارة الفروع . جمع فرع موضع مستدرك على المجد .

ودارة فروع . كجرول موضع اخر وهى غير دارة الفروع .

وفى حرف القاف تسع .

دارة القداح ككتاب ودارة القداح مثل كتان من ديار بنى تميم . وهما دارتان .

ودارة قرح بضم فسكون بوادى القرى وفى بعض النسخ قرط بدل قرح .

ودارة القطقط . بكسرتين وبضمتين هكذا ضبطه المجد بالوجهين فى حرف الطاء .

ودارة القلتين بفتح القاف وسكون اللام وكسر المثناة الفوقية وضبطه ياقوت بفتح المثناة على الصواب وهو ناحية باليمامة ويقال لها ذات القلتين ومنهم من ضبطه بضم القاف وهو غلط .

ودارة القنعبة بكسر القاف وتشديد النون المفتوحة وسكون العين المهملة وفتح الباء الموحدة وهو مستدرك على المجد فى حرف الباء .

ودارة القموص كصبور بقرب المدينة المشرفة على ساكنها افضل السلام .

ودارة قوّ بين فيد والنباح .

وفى حرف الكاف خمس .

دارة كامس موضع .

ودارة كبد بكسر فسكون وضبطه البكرى بكسر الموحدة ايضا وهى هضبة حمراء بالمضجع من ديار كلاب .

ودارة الكبسات بفتح فسكون هكذا هو مضبوط والذى ذكره الياقوت والبكرى الكبيستان شبيكتان لبنى عبس لهما وادى النفاخين حيث انقطعت حلة النباج واتقت هى ورملة الشقيق والمجد لم يذكر فى السين لا الكبسات ولا الكبيستان .

ودارة الكور بفتح فسكون جبل بين اليمامة ومكة لبنى عامر ثم لبنى سلول .

ودارة الكور . بالضم وهى غير اللولى فى ارض اليمن بها وقعة ويقال لها ايضا ثنية الكور .

وفى حرف اللام واحدة .

وهى دارة لاقط لم يذكره المجد فى الطاء .

وفى حرف الميم ست عشرة وهى .

دارة مأسل كمقعد مهموزا ذكره المجد فى اسل .

ودارة متالع بالضم جبل فى بلادطى ملاصق لاجاء وقيل لبنى صخر بن حرم وفى ارض كلاب بن الرمة وضرية وايضا شعب فيه نخل لبنى مرة بن عوف وقيل فى ديار بنى اسد .

ودارة المثامن . لبنى ظالم بن غير .

ودارة عصن كمنبر .

ودارة المراض كسحاب موضع لهذيل .

ودارة المردمة بالفتح لبنى مالك بن ربيعة .

ودارة المرورات بفتح فسكون كانه جمع مرور كجعفر .

ودارة معروف ماء لبنى جعفر .

ودارة معيط . كزبير وقيل كامير موضع .

ودارة المكامن ذكره المجد فى الـون انه دارة المكامين وانه لغة فى الذى بعده .

ودارة مكمن كمقعد ويقال المكامين فى بلاد قيس قال الراعى .

بدارة مكمن ساقت اليها ... رياح الصيف اراماً وعينا

ودارة ملحوب ماء لبنى اسد بن خزيمة .

ودارة الملكة انثى الملك ولم يذكرها ياقوت فى المعجم .

ودارة منور كمقعد جبل قال يزيدبن ابى حارثة .

انى لعمرك لا اصالح طيئاً ... حتى يغور مكان دمخ منور

ودارة مواضيع كانه جمع موضوع وهكذا أورده ياقوت فى المعجم .

ودارة موضوع . قال البغيث الجهنى .

ونحن بموضوع حمينا ديارنا ... بأسيافنا والسبى ان يتقسما

وفى حرف النون اثنتان .

دارة النشاش ككتان هكذا هو فى سائر النسخ وضبطه ياقوت فى المعجم النشناش بزيادة نون ثانية بعد الشين قال ابو زياد ماء لبنى نمير بن عامر .

ودارة النصاب وهو مستدرك على المجد فى حرف الباء ولم يذكره ياقوت ايضاً .

وفى حرف الواو اربع .

دارة واحد جبل لكلب .

ودارة واسط من منازل بنى قشير لبنى اسيدة .

ودارة وسط بفتح فسكون ويحرك جبل ضخم على اربعة اميال وراء ضرية لبنى جعفر بن كلاب .

ودارة وشحى بالفتح ويضم وضبطه ياقوت بالمد ماء بنجد فى ديار بنى كلاب .

وفى حرف الهاء واحدة .

دارة هضب بفتح فسكون قرب ضرية من ديار كلاب وقيل للضباب

وفى حرف الياء اثنتان .

دارة اليعضيد وهو مستدرك على المجد فى الدال ولم يذكره ياقوت ايضاً .

ودارة يمغون . بالغين او يمعون بالعين المهملة وهو الذى صرح به ياقوت والبكرى من منازل همدان باليمن وفى التكملة دارة يمعون او يمعوز الاولى بالنون والثانية بالزاى والعين مهملة فيهما . وهذا اخر الدارات التى ذكرها المجد وصاحب تاج العروس .

يقال نزلنا دارة من دارات العرب وهى ارض سهْلة تحيط بها جبال كما فى الاساس . ودارات العرب كلها سهول بيض تنبت النصى والصليان وما طاب ريحه من النبات . قال المجد ودارات العرب تنيف على مائة وعشر لم تجتمع لغيرى مع بحثهم وتنقيدهم عنها . ولله الحمد ثم سردها كما

ذكرنا ههنا . وذكر الاصمعى وعدة من العلماء عشرين دارة واوصلها العلم السخاوى فى شرح سفر السعادة الى نيف واربعين دارة . واستدل على اكثرها بالشواهد لاملها فيها وذكر المبرد فى أماليه دارات كثيرة وكذا ياقوت فى المعجم والمشترك واورد الصغانى فى تكملته احدى وسبعين دارة واوصلها المجد إلى نيف ومائة وعشر كما تقدم قال السيد العلامة وجيه الاسلام عبد القادر بن احمد الحسينى فى فلك القاموس المحيط راجعت جزءاً من اصله اعنى العباب من نسخة محفوظة فى خزائن آبائنا رضى الله تعالى عنهم وقد جرى عليها قلم مؤلفها ثم قلم المجد رحمه الله تعالى فرأيت تلك الدارات جميعها معدودة فى العباب وقد سها المجد عن سبع فأهملها من قاموسه عند النسخ ولكن زاد المجد فى هامش العباب سبع دارات فزادها فى القاموس فلاادرى هل زادها من المجمل او من غيره فلو عد ما فى العباب وذلك مائة دارة ونيف ثم قال وقد وقفت على سبع دارات غير ذلك ولله الحمد لكان اولى والدارات التى سهى عن نقلهاهى :ـ

دارة احماد ـ والديب . والذيبان . وغور ـ ومحلف ـ والمزاد ـ وموقوع ـ وظاهر ما فى خطبة القاموس انه الم بجميع معانى اصلية بعبارة وجيزة وزاد عليها فانظر ما اهمله فى هذا الموضوع وقس عليه غيره قال فى العباب واما دارة بغير اضافة فى قول خلف الاحمر دويرات برد بين باب ودارة الخ ودارة ابن العمرو ودارة الكلبى ودارة العبد ودارة المقطع فهذه ليست من دارات العرب وانما هى دورهم التى تختص بهم وهذه اسامى اصحاب الدور ودارات العرب مضافات الى جبال ومياه وامكنة ويقال فى الفرس ثمانى عشرة دائرة . منها مايكره وهى :ـ

المقمة وهى التى تكون فى عرض زوره ابق الخيل المهقوع .

ودائرة الفانع وهى التى تكون تحت اللبد .

ودائرة الناحس وهى التى تكون تحت الجاعرتين الى الفائلين .

ودائرة اللطاة فى وسط وجهه وليست تكره اذا كانت واحدة فاذا كانت هناك دائرتان قالوا فرس نطيح وذلك مكروه وماسوى هذه لايكره ولاريب ان المجد ذكر بعض هذه الزيادة مفرقة ، هذا ما جاء فى الفلك .

روى ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وغيرهم فى قوله تعالى علم آدم الاسماء كلها مايقضى بظاهرة انها اللغة العربيه فان الاسم فى اللغة بمعنى اللفظ الدال على الشئ سواء كان اسما اصطلاحيا او فعلا او حرفا وعن ابن عباس اى ان ادم عليه السلام كان لغته فى الجنة العربية فلما عصى سلبه الله العربية فتكلم بالسريانية فلماتاب رد الله عليه العربية وعنه رضى الله تعالى عنه مرفوعا احبوا العرب لثلاث لانى عربى والقرآن عربى وكلام اهل الجنة عربى اخرجه الطبرانى فى الكبير والاوسط والحاكم فى المستدرك والبيهق فى الشعب وغيرهم وضعفه صاحب التمييز قال عبدالملك ابن حبيب كان اللسان الاول الذى نزل به آدم من الجنة عربيا فلما طال العهد حرف وصار سريانيا نسبة الى ارض سورية وهى ارض الجزيرة وبها كان نوح عليه السلام وقومه قبل الغرق واللسان السريانى يشاكل اللسان العربى الا انه محرف وكان السريانى لسان كل من فى السفينة الارجلا واحدا يقال له جرهم فكان لسانه لسان العرب فلما خرجوا تزوج بعض اولاد نوح بعض بنات جرهم وصار اللسان العربى فى ولده وسميت عاد باسم جرهم لانه كان جدهم لام وبقى اللسان السريانى فى ولد ارفخشد بن سام الى ان وصل

الى قحطان من ذريته وكان باليمن فنزل هناك بنواسمعيل فتعلم منهم بنوقحطان اللسان العربى وعلى هذا يحمل كلام الصحاح ان يعرب بن قحطان اول من تكلم بالعربية اى من اهل اللسان السريانى لكن فى الصحيح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى بدو زمزم ونزل جرهم بام اسمعيل وشب الغلام وتعلم العربية منهم الخ. قال الحافظ ابن حجر فيه اشعار بان لسان ابيه وامه لم يكن عربيا وفيه تضعيف لقول من روى انه اول من تكلم بالعربية ثم جمع الحافظ ابن حجر بما اخرجه الزبير بن بكار وجعفر بن النحاس فى ادب الكاتب عن على كرم الله وجهه قال قال رسول الله صلى الله عليه واله وسلم اول من فتق الله لسانه بالعربية المبينة اسمعيل وهو ابن اربع عشرة سنة قال فى الفتح اسناده حسن فيكون اولية اسمعيل بحسب الزيادة فى البيان لا الاولية المطلقة فيكون بعد تعلمه العربية من جرهم الهمه الله العربية البينة الفصيحة فنطق بها ويشهد لهذا الجمع ما حكاه ابن هشام ان عربية اسمعيل كانت افصح من عربية يعرب بن قحطان وبقايا حمير وجرهم ويحتمل ان تكون الاولية فى الحديث مقيدة باسمعيل بالنسبة الى بقية اخوته من ولد ابراهيم فاسمعيل اول من نطق بالعربية من ولد ابراهيم وقال النحاس عربية اسمعيل هى التى نزل بها القرآن واما عربية بقايا حمير فغير هذه العربية وليست بفصيحة والى هذا مال جماعة من الائمة كذا فى الفلك.

ولما جاء عصر الصحابة رضى الله تعالى عنهم وكان اللسان العربى عندهم صحيحا الى ان فتحت الامصار وخالطت العرب غير جنسهم من الروم والفرس والحبش والقبط وغيرهم من انواع الامم الذين فتح الله على المسلمين

بلادهم وافاد عليهم اموالهم ورقابهم فاختلطت الفرق وامتزجت الالسن وتداخلت اللغات ونشأبينهم الاولاد فتعلموا من اللسان العربى مالا بدلهم منه فى الخطاب وتركوا ما عداه لقلة الباعث فصار بعد كونه من اهم المعارف مطروحا مهجورا وبعد فريضته اللازمة كان لم يكن شيئاً مذكوراً وتمادت الايام والحال هذه على ما فيها من التماسك الى ان انقرض عصر الصحابة والقائم بواجب هذا الامر لقلته غريب وجاء التابعون لهم باحسان فسلكوا سبيلهم لكنهم قلوا فى الاتقان عددا فما انقضى زمانهم على احسانهم الا واللسان العربى فقد استحال اعجميا او كاد فلايرى المشتغل به والمحافظ عليه الا الاحاد فلما اعضل الداء وعز الدواء الهم الله تعالى جماعة من اولى المعارف والنهى صرفوا الى هذا الشأن طرفا من عنايتهم حراسة له عن ايضاع فاول من صنف فى جمع اللغة الخليل بن احمد صاحب كتاب العين ثم ابن دريد صاحب الجمهرة ثم اسمعيل بن عباد صاحب الجوهرة ثم صنف اتباع الخليل واتباع اتباعه كتبا كثيرة ما بين مختصر ومطول وعام فى انواع اللغة وخاص بنوع منها الى ان كثرت من ان تحصى وزادت على ان تستقصى .

واول من جمع فى غريب الحديث والف ابو عبيدة معمر بن المثنى ثم النضر بن شميل المازنى بعده ثم الاصمعى ثم قطرب ثم اسحق بن مراد الشيبانى صاحب كتاب الجيم واستمرت الحال الى زمن ابى عبيد القاسم بن سلام وذلك بعد المائتين وبقى كتابه مرجعا الى عصر ابن قتيبة الدينورى فصنف كتابه كالذيل لكتاب ابى عبيد وصنف الناس فى هذا الفن تصانيف كثيرة وقد ذهب جل هذه الكتب فى الفتن الكائنة من التتار وغيرهم بحيث ان

الكتب الموجودة الآن فى اللغة من تصانيف المتقدمين والمتأخرين لاتجئ حمل جمل واحد قاله السيوطى والصالحى وغيرهم فى سبب تغير اللغة فى آخر زمن الصحابة وابتداء من صنف فى اللغة وصنف فى غريب الحديث على ما ذكره صاحب الملك مع زيادة عليه .

اول من التزم الصحيح مقتصرا عليه الجوهرى ولهذا سمى كتابه الصحاح بكسر الصاد وهو المشهور جمع صحيح وبفتحها مفرد قاله يحيى الخطيب التبريزى وهو فى كتاب اللغة نظير صحيح البخارى فى كتب الحديث وليس الاعتماد على كثرة الجمع بل على شرط الصحة قال فى الفلك لكن فى زماننا قد نقصت رتبة الصحاح وشهرته واكتفى الناس بالقاموس لثلاثة امور الاول لجهلهم ان الصحاح اصح كتاب فى اللغة حتى توهموا انه كثير الغلط لما سمعوا ان فيه تصحيفا يسيراً ولم يعلموا ان ذلك لايخلو منه الا كتاب الله تعالى وانه يمكن ان يعرفه كل مشتغل باللغة . الثانى لجهلهم ما نذكره من عيوب القاموس حتى صار عندهم جميع ما فيه قطعيا . الثالث لجهلهم ما نذكره من محاسن الصحاح والتكملة .

ثم بين ذلك بيانا شافيا قال قد عرفت بما اسلفناه ان تلقى الناس للقاموس سلما عن خلف وترك ما عداه من كتب اللغة تقليد لايليق بنبيه والذى يحسن بمن اراد اللغة ان يشتغل بالصحاح وتكملته للصغانى فان فيهما من اللغة اكثر مما فى القاموس بعبارة واضحة وشواهد عربية يميزبها غير المقلد صحيح الاقوال عن ضعيفها وان وجد فى القاموس ماليس فيهما فلا تعرف صحته من ضعفه ولافصاحته من عدمها مع عدم الحاجة اليه فى الكتاب والسنة والمشهور من اشعار العرب وينبغى ان يضم الى ذلك

المختصرات مثل فقه اللغة للثعلبي وكفاية المتحفظ او نظمها فان هذه المختصرات تجمع فى الباب الواحد ما هو مفرق فى المطولات لان المطولات فى الاغلب مرتبة على حروف المعجم بحيث يتعذر او يتعسر استخراج جميع ذلك الباب او اكثر من المطولات نحو ان تريد اسماء اجزاء الرمح جميعها فانك تجده فى باب واحد من نظم الكفاية وبعد ذلك فانه لايستغنى عن القاموس لما فيه من الزيادات النفيسة التى لا توجد فى سواه.

وللشيخ العلامة زين الدين محمد بن شمس الدين ابى بكر بن عبدالقادر الرازى من اهل القرن الثامن مختصر فى اللغة جمعه فى صحاح الجوهرى وسماه مختار الصحاح وفرغ من تاليفه فى سنة ٧٦٠ اقتصر فيه على ما لابدلكل عالم فقيه او حافظ او محدث او اديب من معرفته لكثرة استعماله ولجريانه على الالسن بما هو الاهم فالأهم خصوصا الفاظ القران العزيز والاحاديث النبوية اجتنب فيه عويص اللغة وغريبها وضم اليه فوائد كثيرة من تهذيب الازهرى وغيره من اصول اللغة الموثوق بها ومما فتح الله تعالى به عليه وكل ما اهمله الجوهرى من اوزان مصادر الافعال الثلاثية التى ذكر افعالها من اوزان الافعال الثلاثية ذكر مصادرها فانه ذكره اما بالنص على حركاته اوبرده الى واحد من الموازين العشرين التى ذكرها الا مالم يجده من هذين النوعين فى اصول اللغة الموثوق بها والمعتمد عليها فانه قفى اثره مهملا لئلا يكون زائدا على الاصل شئ بطريق القياس بل كل ما زاده فيه نقله من اصول اللغة الموثوق بها ا وهذا المختصر هو الذى ينقل عنه كثيرا سليمان الجمل فى حاشيته على تفسير الجلالين وقد طبع بمصر فى سنه ١٢٨٩ واما كفاية المتحفظ ونهاية المتلفظ فهو

للشيخ الاجل الامام ابى اسحق ابراهيم بن اسمعيل بن عبدالله المعروف بابن الاجدابى الطرابلسى وقد طبع بمصر القاهرة فى سنة ١٢٨٧ طبعا حسنا فى ثمانين صفحة صغيرة جمع فيه مؤلفه ما يحتاج اليه من غريب الكلام واودعه كثيرا من الاسماء والصفات وجنبه حوشى الالفاظ واللغات واعراه من الشواهد ليسهل حفظه ويقرب تناوله وجعله مغنيا لمن اراد الاتساع فيه وصنفه ابواباً ونظم القاضى شهاب الدين ابو عبدالله محمد بن احمد بن الخويى المتوفى سنة ٦٩٣ ونظمه ابن جابر محمد بن احمد الاعمى وفرغ منه فى سنة ٧٧٠ ونظمه عماد الدين ابو الفداء اسمعيل بن محمد البعلى المتوفى سنة ٧٦٤ واما فقه اللغة لابى منصور عبدالملك بن محمد الثعالبى فقد طبع ايضا بمحروسة مصر القاهرة فى سنة ١٢٨٤ وهو مشتمل على ثلاثين بابا كل باب من هذا الكتاب ورد فى بابه خطيب فى محرابه ومن جد وجد وكتب اللغة اكثر من ان تحصى.

وهذه الافادات الادبية جمعتها من مصادر مختلفة ولاسيما تلك المسودات الخطية التى كانت محفوظة عندنا فى مكتبة حضرة والدنا المرحوم فكان تغمده الله بواسع رحمته وأسكنه فسيح جنانه مولعا بالآداب العربية الكلاسيكية . ولم يكن همه بعد ما كان يمارسه من مهنة الطب الا الخوض فى أعماق اللغة العربية فكان الكتاب العربى خير جليس له وقد استفاد كثيراً مما تركه لنا جدنا الشيخ محمد بشير المحدث السهسوانى الذى كان فريد عصره وله جولات مشهودة مشهورة فى ميادين العلوم الاسلامية والعلوم الآلية وكان متبحراً فى العربية متضلعا منها . بيدأنه لم يكن يحب الاشتهار وله كتب كثيرة ظهرت حاملة أسماء بعض تلاميذه . ومن هذه الاسفار القيمة

كتابه صيانة الانسان عن وسوسة الشيخ دحلان فطبع هذا الكتاب أول
مرة باسم بعض تلاميذه. ثم اهتم بطبعه المرحوم الشيخ رشيد رضا
صاحب المنار وجاء فى اول الكتاب بمقال فى ترجمة حضرة المؤلف.
وقد ظهر هذا الكتاب حديثا فى مصر بشكل انيق وبترجمة اوسع وأشمل
للعلامة الشيخ محمد بشير المحدث السهسوانى. فكل ما عرضته هنا لايرجع فضله
الى فليس فيه يدولا اصبع إنما هو ارتشاف واستقاء من مناهل العلم والعرفان.

الأدب الهندى المعاصر

— ١٤ —

للاستاذ محى الدين الألواى

« أردو »

إن لغة « أردو » إحدى اللغات الأربع عشر التى اعترف بها الدستور الهندي كلغات وطنية دستورية ، للبلاد . و يتحدث بها مئات الاف من الشعب الهندى فى طول البلاد وعرضها ، ومنهم الهندوس والمسلمون والسيخ ، والبوديون والمسيحيون وغيرهم وإن كان مركزها فى المناطق الشمالية و الغربية للهند ولها مكانة مرموقة فى بعض الجهات فى جنوبى الهند وشرقيها مثل حيدرآباد ، وبتنا . وهى لغة نشأت وتطورت وترعرعت فى التربة الهندية ، وتكونت أجزاؤها من عدة لغات هندية محلية ولهجات إقليمية .

ويقال ، بوجه عام ، بأن لغة أردو مزيج من اللغات الاربعة السنسكرتية والفارسية والعربية والتركية . وهذه الدعوى قائمة على القياس و المظاهر اللغوية . و لكن الوقائع التاريخية و آراء علماء اللسان ـ من الهنود و الأجانب ـ لاتؤيد هذه الدعوى الشائعة . و لدى هؤلاء المحققين أن لغة أردو ، كانت فى نشأتها مزيجا من اللغات الآرية الحديثة و اللهجات المحلية القديمة . و من اللغات التى تركت أثرا فعالا فى بناء لغة « أردو » *و السنسكرتية ، و « برج بهاشا » و « راجستانية » و « كشميرية » و « بنجابية »*

ولهجات شتى لأهالى « دلهى » وضواحيها مثل « هريانى » و « كهڑى بولى » و « ميوانى » وغيرها[١].

و بعد وصول المغول إلى الهند و استقرار حكمهم فيها تشكلت هذه اللغة بشكل خاص و بدأت الكلمات الفارسية و العربية و التركية تتسرب إليها و كتبت بالحروف الفارسية ، كما هو الحال فى البنجابية و الججراتية و السندية . و أن كتابة لغة بحروف خاصة لن تكون دليلا على مصدر تلك اللغة لأن الحروف ليست من الاجزاء الحقيقية للغة مطلقا . و يمكن أن تكتب أية لغة بحروف لغات أخرى[٢]. وأما الخط فشيئ مستقل بذاته فما الحروف إلا وسائل لتنسيق الاصوات . والخط عبارة عن مجموعة من النقوش التى تدل على الكلمات ذات المعانى ، وأكبر دليل على ذلك «الحروف الرومانية » المستخدمة فى معظم اللغات الأوربية مع اختلاف بين فى معانى الكلمات ومفاهيمها . وقد مرت أيضا عدة تطورات فى خط الحروف السنسكرتية فكانت تكتب أولا بالخط « البرهمى » ثم بالخط « الخاروشتى » وتبعته خطوط شتى مثل : « أشوكا » و « كوبتا » و « پلوا » و «ساراسواتى » و « سردا » . وكل هذا و ذاك لم يحدث تغييرا ما فى الاساليب و المعانى ، وحتى فى يومنا هذا تكتب لغة من لغات الهند ـ فى عدة أشكال من الحروف.

و اذا ثبت من المستساغ أن تكتب أية لغة فى حروف اللغات الاخرى فلايدل الخط على مصدر لغة أو أجزائها المركبة . و هنا أمر آخر يجب أن نضعه نصب الأعين عند البحث عن لغة أو فيها . وهو مدى تأثر اللغات الراقية فى اللغات الأخرى ، و هذا ليس ببدع فى تاريخ اللغات

---

(١) تاريخ لغة أردو ـ للدكتور مسعود حسين .

(٢) البروفسور همايون كبير

و الثقافات . فكان من طبيعة الحضارات البشرية فى كل دور من الادوار المدنية تبادل الافكار والنظريات والأساليب والكلمات . وأن اللغة التى تتمسك بتراثها القديم وتسد أبواب الاستفادة وتعيش فى منأى عن طرق اللغات الشقيقة - سيما الراقية منها - لتحرم نفسها عن الترعرع والازدهار وتتخلف عن ركب الحياة المتطورة وتكون فى مر الأيام جامدة تمجها الاسماع وتلفظها الألسنة .

وأريد أن أقسم مقالى هذا عن « اردو » إلى ثلاثة أقسام بغية الاستيعاب والتعميم بقدر المستطاع (١) تاريخ لغة أردو ، (٢) تطوراتها ، (٣) آدابها الحديثة .

(١)

إن المكانة التى تمتاز بها « أردو » من بين اللغات الهندية الاخرى ليست وليد المصادفات المحضة بل ناتجة من التطورات الثقافية والسياسية التى دامت مئات السنين . و يتطلب البحث العلمى عن تاريخ نشأة لغة أردو وتطوراتها ومراكزها إلى تجوال حول تاريخ اللغات الآرية فى الهند قديما وحديثا واللهجات الرائجة فى مراكز « أردو » القديمة مثل دلهى ، وبنجاب ومدهيا برديش ، وبيهار وأتربرديش وغيرها :

الآريون ولغاتهم

ماهو الموطن الأصلى للآريين ؟ وماذا كانت لغتهم العامة ؟ وكيف انتشروا فى أنحاء أوربا وآسيا ؟ وهذه أسئلة لاتزال تشغل أذهان الباحثين وتشكل مواضيع شيقة لعلماء الاجناس البشرية ومهرة الألسنة . والذى يجب أن نفهم أولا وقبل كل اعتبار ، أن وحدة اللغة لشعوب عديدة لا تدل على انحدارهم من أصل واحد كما أن تعدد اللغات لايكون دليلا

على تعدد الأجناس وأن الكتب القديمة للآريين لا تقول شيئا عن موطنهم الأصلى و تاريخ وصولهم إلى الهند بوجه التحقيق. وكان الناس يعتقدون فى الماضى بأن الآريين قد أتوا من « التبت » فلا غرو فى ذلك لأن التبت أول مسكن للانسان على وجه الارض حسب المعتقدات الهندوسية القديمة و لذا بدؤا ينسبون انحدار الآريين إلى التبت نفسها[١].

ويرى بعض علماء السنسكرتية أن القبائل الآرية من أصل هندى ثم انتشرت إلى ايران وأوربا. وقد حاول « الباندیت هری اوده » لاثبات هذا الرأى فى كتابه الشهير « هندى بهاشا أور ساهتيا كا وكاس» و سرد فيه آراء وأقوال عدة علماء من الأوربيين والهنود مثل سوامى ديانند ، و « شرى نارابن بهون » وهذا القول مبنى على المعتقدات الدينية أكثر من الادلة العلمية والشواهد التاريخية. وأن الكتب السنسكرتية القديمة لم تشر مطلقا إلى كون الآريين منحدرين من أصل خارجي وفى الوقت نفسه لم تذكر أنهم نشأوا فى أرض الهند وترعرعوا فيها. وأما الكتاب الهندوكى القديم « رج ويد» (Rigveda) فيذكر عن الحروب التى جرت بين القبائل المحلية و الآريين فى فترات متراوحة ويتضح منه أن الآريين تقدموا إلى قلب القارة الهندية من سفوح شمال غربى الهند بطريق الغزو والفتح. ويقول البعض إن الآريين كانوا يستوطنون فى شواطئ نهر « سرا سواتى » فى بنجاب بينما يسجل البعض « قندهار » والتبت الموطن الأصلى لهم.

ووقع الاتفاق ـ إلى حد كبير ـ بين المحققين الجدد من علماء الألسنة على ضرورة البحث عن الموطن الأول للآريين فى مناطق الآسيا

(١) تطور اللغة الهندية وآدابها.

الوسطى ويقول المؤرخ البنغالى المعروف الدكتور تشاترجى بأن[1] مجال اللغات الهندية ـ الاوربية والحضارة الآرية كان ممتدا من بولندا وألمانيا غربا إلى سفوح جبال « يورال » فى آسيا الوسطى شرقا. وعلى رأى البروفسور « شريدر » أن مناطق نهر « والجا » كانت مقر القبائل الآرية فى أول الامر ومنها انتشرت إلى النواحى الغربية والجنوبية الشرقية. والجماعات المتوجهة إلى الغرب تنقسم وتستقر فى مختلف الجهات فى أوربا. وهكذا تولدت فيها لغات عديدة مثل: الارمنية، واليونانية، والايطالية والألمانية، وغيرها وأما الجماعات المتوجهة إلى الجنوب الشرقى فتصل عبر شواطئ بحر القزوين إلى مناطق جبال « كند » الحالية. ومنها تنقسم إلى طائفتين فاحديها تدخل إلى إيران الشرقية ومنها تصل إلى الهند بطريق وادى نهر « كابل ».

ومن المسلّم بين المؤرخين القدماء والمحدثين أن الهند قدشاهدت عدة حضارات ولغات قبل الآريين ولغاتهم وحضارتهم وأن أقدم السكان فى القارة الهندية ـ على ما وصل إليه التحقيق التاريخى إلى يومنا هذا ـ قبيلة « نيكرتيو » وأتى من بعدها رجال قبيلة « آسترك » من الهند الصينية ثم وصلت القبائل « الدراودية » من الجهات الغربية وبعدها وصل الآريون وبعض رجال القبائل التبتية ـ الصينية. وأن الآثار الدراويدية والآستركية لاتزال جزءا لا يتجزأ للحضارة الهندية المشتركة ولكن العناصر التى تركتها فيها قبيلة « نيكرتيو » مازالت موضوع البحث والتحقيق لدى المؤرخين وعلماء الآثار القديمة. وأما أثر القبائل التبتية الصينية فمنحصرة فى شمالى شرق الهند.

---

(١) نشأة اللغة البنغالية وتقدمها « انجليزية »

ولا تعد الحضارة الهندية حضارة آرية خالصة وأن كلامن المنتصر والمنهزم يتأثر بثقافة الآخر ولغته وتتجلى هذه النظرية واضحة فى تاريخ الدراوديين والآريين فى الهند. وقد أثبتت الاكتشافات التاريخية الأخيرة بأن الآريين قد واجهوا لدى وصولهم إلى الهند حضارة عريقة موطدة الاركان وكانت تفوق حضارتهم فى نواح عدة. والحضارة الهندية القائمة مزيج من العناصر الهندية القديمة والآرية. وأخذ الآريون عناصر كثيرة من المعتقدات والتقاليد الدراودية، ومنها الآراء الخاصة عن بعض الآلهة والمعبودات وكذلك الزى والعادات الاجتماعية. وقد اختلف المؤرخون فى مدى الاثر الذى تركته اللغات «الدراودية» فى اللغات الآرية وبالعكس ولانرى الآن وجودا للغات الدراودية فى شمالى الهند كلغة إقليمية بمفردها ولكن مدى الآثار اللغوية والصوتية التى تركتها تلك اللغات فى اللغات الآرية التى نشأت فى أنقاضها وترعرعت فى أحضانها لايزال موضوع بحث لدى اللغويين فى الهند وخارجها. وأن اللغات الآرية قد انتقلت بمرور الزمن من درجة الهندية الايرانية، إلى درجة الهندية الآرية؛ وحاول أحد العلماء الهنود «شيش جرى شاسترى» فى معرض البحث عن مصدر اللغات الهندية، لاثبات أن اللغات الدراويدية كلها منحدرة من أصل سنسكرتى وأن أحسن تراث للحضارة القديمة الهندية غير الآرية الخط «البرهمى» الذى نشأ فى الهند وتطور فيها، وهو الآن مأخذ حروف الكتابة لجميع اللغات الهندية ماعدا أردو. وكان الآريون يستخدمون هذا الخط منذ البداية للغاتهم القديمة والحديثة فى البلاد الهندية.[1]

---

(١) تاريخ اللغة الاردية، لمسعود حسين.

السنسكرتية واللغات الآرية

تعتبر العصور التى تراوحت فيما بين القرن الخامس قبل الميلاد المسيحى والقرن السادس بعده عصورا ذهبية فى تاريخ نشأة وتطورات اللغات الآرية فى الهند إلى جانب السنسكرتية واللهجات المحلية. وصارت هذه اللغات بين التيارين الرئيسيين، تيار الألسنة «البراكرتية» (الفطرية) القديمة التى كانت تتقدم بسرعة فائقة بواسطة مساعى دعاة البوذية والجينية الذين التجأوا إلى لهجات عامة الشعب فى دعواتهم وخطبهم ومواعظهم، وتيار «السنسكرتية الويدية» الادبية. وكانت السنسكرتية تحتل مكانة مرموقة لدى الادباء والطبقات الارستقراطية بينما أخذت «البراكرتية» محلا مرضيا فى أوساط الطبقات المتوسطة والقبائل المحلية القديمة.

وجدير بالذكر بأن اللغات «البراكرتية» كانت متعددة ومختلفة اللهجات بحيث ينسب كل منها إلى المناطق التى تسود فيها. ومن «البراكرتية» الهامة، التى أخذت شكلا أدبيا فى تلك العصور، (١) «شورسينى» السائدة فى ضواحى «متهرا» فى شمال الهند، وكانت اعلى أنواع اللغات البراكرتية بعد السنسكرتية، وتوجد صلة وثيقة وقرابة هامة بينهما (٢) «ماگدهى» الشائعة فى جنوبى «بيهار». وكانت فى منأى شاسع عن المجال الأدبى لبعدها عن مراكز الحضارة الآرية، و انتشرت «ماگدهى» فى التخوم الشرقية لمناطق اللغات الآرية وآدابها. (٣) «مهاراشترى» ونالت «البراكرتية» «المهاراشترية» حينذاك تقدما ملموسا فى الميدان الأدبى ووفرة المعانى ونهضة الاساليب و سجلت ـ بصفة خاصة ـ شوطا بعيدا فى الشعر والموسيقى. ويقال بأن كثرة حروف العلة فيها قد ساعدت على تقدم هذين الفنين فيها. وصارت هذه

اللغة منتشرة فى شتى جهات الهند القديمة حتى أصبحت لغة يفتخر بها كل من يعرفها من ناطقى اللغات المحلية الأخرى ، (٤) « أردە ماگدهى» أى مزيج من الماگدهية والشورسينية ، السائدة فى المناطق الواقعة بين بيهار والهباد . وكانت تعرف هذه لدى أهالى دلهى «پوربى» أى لغة المشرق . ويقال بأن بوذا ومهاويرا مؤسس « الجينية » كانا يبشران بدعوتهما فى أول الامر فى هذه اللغة وأن العائلات الملكية كانت تستخدمها للشؤون الادارية والادبية على حد سواء فنالت تقدما رسميا على اللغات البراكرتية الأخرى . وتركت أثرا مرموقا فى الهندية الحاضرة السائدة فى بيهار وضواحيها . (٥) « البيشاچية» التى كانت مستخدمة فى بنجاب وكشمير . وهى أدنى أنواع اللغات البراكرتية أو الآرية . و يقول اللغويون بأنها بقايا لهجات القبائل القديمة الهمجية ولذا كان العوام يدعونها لغة «بهوت» أو « پريت » أى الأرواح الشريرة .

ويتجلى من المذكور أن كل لغة كانت تعرف منسوبة إلى منطقة معينة من الهند . ومن الحقيقة المحضة أن اللغات الدارجة ـ العامية ـ لاتتمشى فى جميع الاحوال مع اللغات الفصحى الأدبية . وعلى هذا فى مكنتنا أن نقول إن اللغات الآرية السائدة فى مختلف جهات البلاد كانت تمثل ـ دائما ـ لهجات عامة الشعب ومحاوراتهم ولوقطعت شوطا بعيدا فى الميدان الأدبى . وبعبارة أخرى فان الأعمال الأدبية التى وصلت الينا من تلك اللغات لاتدل بحكم الضرورة على اللهجات والمكالمات الدارجة فى أوساط سكان منطقة معينة فى فترة معينة من أدوار تاريخهم . و أن اللغة الأدبية لاتسير فى جميع الاحوال فى السرعة التى تتطور بها اللغة الدارجة (العامية) .

لغة « أپ بهرنش »

ومنذ القرن السادس للميلاد نشأت فى الهند لغة جديدة آرية على أنقاض « البراكرتية » القديمة. وسادت هذه اللغة مختلف المرافق فى البلاد إلى القرن العاشر الميلادى . ونظرا لمكانة « أپ بهرنش » بدأت الطبقات المتعلمة والمهذبة تنصرف إليها وقيل إن اللغات الأوربية أيضا تأثرت بنفوذها وانطبعت بآدابها . وتركت أثرا فعالا فى اللهجات الكجراتية والرجپوتانية والبيهارية . وقسم العالم اللغوى الشهير « ماركنڈ » « أپ بهرنش » إلى ثلاثة أقسام (١) « ناكر أپ بهرنش » وهى الصورة الأدبية للهجات كجرات وراجستان ولكن « شورسينى » البراكرتية أثرت فيها تأثيرا بالغا حتى أن اشتهرت بأنها بنتها ، وكان السبب الأصلى لتفوق « ناكر أپ بهرنش » قبولها الذى نالته فى أوساط الطبقة المتعلمة وكثرة التصانيف القيمة فيها .

مصدر خط « ناكرى »

ان الحروف التى تكتب بها الآن « الهندية » تعرف بالحروف « الناكرية »[1] و « ناكر » فى الأصالة اسم طائفة من براهمة « كجرات » و اشتهر الخط اللغوى الشائع فى تلك المناطق خط « ناكرى » فيما بعد حتى صار خطا عاما للغة الهندية فى جميع الجهات الشمالية والغربية فى القارة الهندية (٢) « براچڈ أپ بهرنش » . وكانت شائعة فى السند وأن اللغة السندية الحاضرة ناتجة منها ومركبة من أجزائها . (٣) « أپ ناكر » فكانت رائجة فى غربى « راجپوتانه » وجنوبى بنجاب . وهى مزيج من «ناكر» اى لهجات كجرات وراجستان المذكورة و «براچڈ» . وهكذا أخذت «أپ بهرنش»

(1) *Nagari or Devnagari Script*

مكانة اللغة الأدبية الأولى من بين اللغات الآرية الأخرى العديدة . وأن الاشكال القديمة لجميع اللغات الموجودة الهندية تشبه - إلى حد كبير - شكل « اپ بهرنش » فى عصرها الذهبى الأخير أى أواخر القرن العاشر للميلاد وكانت اللغة التى سادت البلاد فيما بين فترتى « أپ بهرنش » واللغات الراهنة لغة « أوهٹ » و فيها أيضا تكونت نهضات أدبية جمة . ومن الصعب ان نحدد الفترة التى انتهت فيها « أپ بهرنش » ونشأت اللغات الحاضرة . ومع كون التطورات اللغوية تحدث فى غاية البطء والتدريج فيكون للتقلبات السياسية والاجتماعية دخل كبير فى الاسراع باستبدال لغة باخرى وإدخال تغيرات فى أساليبها وأصولها . وهناك دلائل أثرية تقول إن اللغات الموجودة قدتأصلت جذورها عقب الهيجان السياسى الذى حدث فى أواخر القرن العاشر الميلادى ، وعاصره وصول المسلمين إلى القارة الهندية حاملين حضارة جديدة و ثقافة تمتاز عن التى مارستها الهند فى الماضى . و فى الوقت ذاته نشطت حركات دينية هندوسية فى شتى أنحاء البلاد ، فانتشرت الاشعار « الويدية» والكتب الدينية فى مختلف اللغات الاقليمية . وهكذا تحررت الحركات الدينية بين الهندوس من احتكار « السنسكرتية » . و بدأت اللغات الجديدة تقوم بذاتها بعيدة عن النفوذ السنسكرتى التقليدى مع أن السنسكرتية مازالت لغة العلوم العقلية والفلسفة القديمة .

وأما الحكام المسلمون فكانوا يشجعون اللغات وآدابها وفنونها، سيما العلمية منها طبقا لذوقهم الطبيعى فى هذا المضمار و من الدليل الساطع على هذه الحقيقة التاريخية العلامة أبو الريحان « البيرونى » الذى زار الهند فى القرن الحادى عشر وقضى فيها عدة سنين يحقق فى العلوم

الهندية ويباحث علماء الهند ويناظرهم فى مواضيع علمية عديدة . وأدرك بثاقب فكره أهمية اللغة السنسكرتية فى تحصيل العلوم القديمة فكرس أوقاته فى التبحر فى هذه اللغة والمناظرة والبحث مع العلماء السنسكريتيين المعروفين « بياندیت » فى الهندية . وخلاصة القول : أن اللغات الهندية الجديدة قد نشأت من لغة « أپ بهرنش » وليست من اللغات « البراكرتية » القديمة .

بداية « الهندوستانية »

إن « الهندوستانية » بالمعنى العام لغة مشتركة من «أردو» و «الهندية» الحالية . وكانت تعرف من قبل باسم : «كهڑى بولى» ومانرى إلا فرقا دقيقا بين الهندية ، وأردو من حيث اللغة ، فبينما توجد كلمات فارسية أو عربية عديدة فى أردو نجد النفوذ السنسكرتى أكثر فى « الهندية » منه فى « أردو» وأما اختلاف الخط فلا يعتبر — كما أسلفناه دليلا ماديا على اختلاف اللغات وكل من الهندية وأردو وليد « شورسينى أپ بهرنش » . وقيل بأن اللغات الهندية المحلية العديدة الحاضرة منحدرة من نفس الأصل (« شورسينى أپ بهرنش ») مثل راجستانية ، وبنجابية ، وگجراتية واللهجات القبلية السائدة فى شرقى الهند ، وأما اللغات البيهارية ، والآسامية والبنغالية والأورية فيرجع أصلها إلى « ماگدهى أپ بهرنش » ومعنى هذا كله أن اللغات الهندية الراهنة فتوجد بينها وبين « أپ بهرنش » قواعد مشتركة و أساليب عامة فليس المعنى أنها كانت لغة واحدة قبل أن تتخذ أشكال اللغات المختلفة الراهنة بل هو أمر محال وقوعه فى قارة واسعة الأرجاء مثل الهند . وأن الاختلافات الاقليمية لأمر طبيعى فى مثل هذه الحالات ولوكانت تسودها لغة عامة رئيسية .

(يتبع)

الصيد والالعاب الرياضية عند المغول العظماء

— ٢ —

للاستاذ عبدالحليم

صيد الابقار الوحشية

كانت الابقار الوحشية توجد، ولا تزال الى يومنا هذا، فى غابات الهند بكثرة. وكان المغول يصطادونها بطريقة محاصرة الغابة وبطريقة اطلاق الرصاص من البنادق ايضا. ولقد اصطاد جهانجير ثورا من الثيران الوحشية. ويقول انه لايذكر بان الرصاصة اخترقت جلد الذكر من الابقار الوحشية. اما الاناث منها فان الرصاصة كانت تخترق جسمها بسهولة. وكان اورنج زيب فى مطلع عهده بالحكم، يصطاد فى غابة، واذا بمدير الصيد ياتى اليه بنبا ثورين وحشيين يتصارعان ويتناطحان. فقدم الامبراطور الى المكان على عجل وتفرج على المصارعة المثيرة. فلما انهزم واحد منهما ولاذ بالفرار تبعه الثانى فاطلق اورنج زيب رصاصة على الاول فاصابه ثم، اطلق رصاصة اخرى ببندقية اخرى على الثانى فاخترقت الرصاصة صدر الثور واردته قتيلا على الارض. وكان الاباطرة المغول يصطادون الابقار الوحشية بطريقة حصار الغابة، ويشترك فيها جمع كبير من حاشيتهم وامرائهم ونبلاءهم. اما لحومها فانها كانت توزع على الامراء والنبلاء.

صيد الحمار الوحشى

كانت الحمر الوحشية تكاثر فى غابات الهند فى عهد المغول، ولكن يبدو بأن اباطرة المغول لم يستمتعوا بصيده، ما عدا بابر وشاهجهان وهما

ايضا لم يمارسا هذا النوع من الصيد غير مرتين فقط . فكتب بابر فى مذكراته « تزك بابرى » حكاية طريفة كيف انه اصطاد حمارا وحشيا برميتين من الرمح وهو يطارده من على ظهر الحصان ، ويقول بان الحمار ، بعد ما رميته فى اذنه ، اخترق الرمح شغاف الاذن ، انعطف الى شق ثم هوى على الارض قتيلا . وكذلك اصطاد بابر بعض الحمر الوحشية بطريقة حصار الغابة المألوفة . ويقال بان شاهجهان اصطاد عددا كبيرا من الحمر الوحشية ببندقيته بالقرب من بهيرا .

وكما قلنا تفنن المغول فى ايجاد وسائل شتى للصيد ، فكانوا يربون كلاب الصيد التى يسمونها بـ «تازى» ويذكر الرواة بان اكبر وجهانجير كانا مولعين الى حد كبير باستخدام الكلاب المدربة فى صيد جميع انواع الحيوانات . وكانوا قد عينوا رجالا مهرة لتدريبها والاعتناء بها . ونجد بانهما كانا يستخدمان الكلاب فى صيد الغزلان ايضا .

صيد الطيور

لم يقتصر نشاط المغول العظماء ، على صيد الحيوانات والوحوش فقط ، بل انهم كانوا يتمتعون بصيد الطيور ايضا . والطريقة المفضلة لديهم لصيد الطيور ، كانت صيدها بواسطة العقبان والصقور . فيقول جهانجير فى مذكراته « ان الصيد بواسطة الصقر لمن امتع اسباب الترفيه واحسنها جميعا » فكان قد انشأ قسما خاصا للصقور والعقبان ، به موظفون وخدم ، يدربونها ويعتنون بها . وكانت هذه الطيور تدرب على صيد الطيور وهى تطير فى الفضاء ، او تنقض على طيور مائية وهى سابحة على سطح الماء .

ويقول الرواة بان اكبر كان مولعا الى حد كبير بالصيد بالصقور . اما جهانجير فانه كان يحب هذا النوع من الصيد ، الى درجة انه كان يحمل

معه بعض القوارب كلما خرج فى مهمة ، لكى يستمتع بصيد الطيور المائية بواسطة . ولقد ذكر جهانجير بأن شاهجهان كان مولعا الى حد كبير بصيد طير الكركى بواسطة العقاب . وكذلك نجد فى كتاب « مرآة العالم » لمؤلفه بختاور خان قائمة باسماء الطيور التى اصطادتها الصقور الملكية فى عهد اورنج زيب .

وطريقة صيد الكركى والطيور المائية ، بواسطة الصقور هى انه كان الصقر يطلق بمقربة من المكان الذى توجد فيه اسراب من الكراكى فيطير الصقر بخفة وانتباه ويحلق اولا فوق الطيور ثم ينقض على احدها بغتة ويداهمها بمخالبه فينشبها فى جناحيه فلا يستطيع حراكا . وهنا يبرز رجال الملك ويطلقونه من مخالبه .

لقد ابدع المغول ، طريقة غريبة لصيد الطيور المائية وهى سابحة فى النهر . فكانوا يصنعون طيرا مائيا من فخار بدقة ومهارة بوسطه ثقب ، فيلبس الصياد هذا القناع بشكل الطير على رأسه بحيث يمكن له النظر من خلال الثقب ، ثم يتقدم نحو اسراب الطيور فى الماء ، وجسمه تحت الماء لايبدو منه عضو منه ، فلما دنى من الاسراب اخذ يجذب واحدا تلو الآخر ممسكا برجليه الى تحت الماء ، حتى يصطاد بهذه الطريقة عددا كبيرا من الطيور .

وفيما يتعلق بصيد الاسماك ، فان اباطرة المغول لم يتمتعوا به ، غير جهانجير الذى كان يترفه بعض الاحيان بهذا الصيد . فيقول فى مذكراته « انه قضى مرة ثلاثة ايام فى صيد السمك » وكان يصطاد بالشبكة فيقول *انى بنفسى القيت بالشبكة فى الماء واصطدت اثنتى عشرة سمكة ، وبعد ماملئت خياشيمها باللالى القيت بها فى الماء مرة اخرى .*

تلكم نظرة خاطفة عن مختلف الطرق والوسائل التى كان المغول العظماء يعمدون اليها لصيد مختلف الحيوانات من سباع ووحوش وغزلان وطيور . والان نتحدث عن الالعاب الرياضية التى كان الاباطرة المغول يمارسونها ابان عهدهم فى الهند .

الالعاب والترفيهات عند المغول العظماء

لقد ابدع المغول العظماء عددا من الالعاب الرياضية ، واسباب ترفيه اخرى ، من المصارعات والمسابقات والمنافسات قلما نجد لها ذكرا فى الهند قبل عهد حكومتهم عليها . فكانوا يقيمون مصارعات بين الحيوانات الى جانب اقامة المصارعات بين الرجال . وأغرب مصارعة بين الحيوانات هى مصارعة الافيلة . وكانت تعتبر هذه اللعبة من اختصاص الملك دون سائر الناس . فلم يكن من المسموح لاحد سوى الامبراطور أن يأمر باقامة مصارعة للافيلة مهما كانت الظروف ، وايا كانت الشخصية . وحدث مرة ان الامير معظم جاه امر باقامة مصارعة الافيال ، ورفع الامر الى الامبراطور فثار وبعث الى رئيس وزرائه يامره أن يبعث الى «الامير الاحمق» بمرسوم ملكى يقول له فيه «ان مصارعة الفيل من اختصاص الملوك فقط» .

وكان الملك يهتم بهذه المصارعة الى حد ، انه كان يختار بنفسه الافيلة التى تقوم بالمصارعة ، وكانت المصارعة تقام فى ارض فضاء امام شرفة القصر ، يتفرج عليها الملك منها ، مع حاشيته وامرائه ونبلائه وحريمه . اما الشعب فكان يتجمهر تحت القصر ، لمشاهدة هذه المصارعة ولم تكن هذه اللعبة خالية من الخطر . فالافيلة كانت تندفع ، وهى تتصارع ، نحو

منافسها بثورة وهيجان شديدين حتى لم تكن تحفل بعض الاحيان بالحاضرين فتدوس برجليها من خانه الحظ ، ولم يتمكن من الهروب . وكتب الرحالة الفرنسي برنير يقول « فى المرة الثانية التي كنت اتفرج على مصارعة الفيل نجوت من الموت بفضل ذكاء حصاني وطيبة نفس خادمي واخلاصهما لي .

وجرت المصارعة على هذه الوتيرة ، الى الشطر الاول من القرن السابع عشر ، ولكن الاباطرة بعد هذه الفترة ، فطنوا الى مافيها من خطر وامكانية ضياع الانفس ، فعمدوا الى اقامة اسوار وجدران بالمكان الذى تقام فيه المصارعة . فكانت الافيلة تساق الى هذه الحظيرة ، ثم يطلق فيل من كلا جانبي الحظيرة لتصارع ، وعلى ظهر كل فيل مدربه . فيندفع الفيل الى غريمه بسرعة وثورة ويشتبك معه ، يضربه بخرطومه وانيابه فيحدث هدة وصوتا ترتجف لها القلوب . وعندما ينهزم الفيل المقابل ينفصل بينهما باطلاق صاروخ . وكانت لمصارعة الافيلة اوقات معينة وايام معدودة من الاسبوع . ففى عهد جهانجير كانت المصارعة تقام خمس مرات فى الاسبوع ، وفى عصر شاهجهان اقتصرت المصارعة على يومى الاربعاء والسبت .

مصارعة الغزلان

كان الاباطرة المغول يستمتعون بمصارعة الافيال لما فيها من فرصة لتمرين النفس على الثبات فى اخطر المواقع ، وتدريبها على الصبر فى مشهد مروع . أما مصارعة الغزلان ، فكانت وسيلة للمتعة والتلذذ فقط . وكان المغول يقيمون هذه المصارعات ، عادة ، فى الامسيات ، عندما يطيب لهم الراحة والمتعة ، وقضاء بعض الساعات فى لعبة هينة ممتعة : فكان الغزالان المتنافسان يساقان الى مكان المصارعة ، ثم يطلق عنهما ،

فيهاجم كل منهما على الاخر بكل قوته ويتناطحه ، حتى تشتبك قرونهما في قرون بعضهما البعض ، فيتقدم الحارس منهما ويفك قرونهما ، ويحثهما مرة اخرى على المصارعة . فيشتبكان مرة اخرى ، ويتناطحان ويتصارعان الى ان يسلم احد المتصارعين بالهزيمة بالفرار أو يخر على الارض ميتا من كثرة ما اصابته من الصدمات بقرون صاحبه . وكذلك كانت المصارعات تقام بين الحيوانات الاخرى ، مثل بين خروف وخروف ، وبين جمل وجمل ، وبين جاموس وثور ، وبين اسد ونمر .

طيران الحمام

كانت لعبة طيران الحمام ، تعتبر من الالعاب المفضلة النبيلة ، ليس في ذلك العصر فقط ، بل من قبله بزمان ، فكان السلطان علاء الدين الخلجي ، يمتلك برجا كبيرا ، لتربية الحمام . ويقال بان والد بابر عمر شيخ مرزا ، لاقى حتفه نتيجة لسقوطه من على جدار ، حيث كان يتمتع بتزجيل حمامه . وكان اكبر مولعا بهذه اللعبة الى حد انه سماها بـ « عشق بازى » أي « لعبة الحب » . واقام بروجا خاصة لتربية الحمام الملكية . وبلغ مجموع حمامه ٢٠٠٠٠ حمام ، خمسمائة منها كانت تعتبر حمام ملكية خاصة . وكلما توجه الى مهمة كانت هذه الحمام تصاحبه في رحلته وهي تحملق فوق رأسه ، وكان الحمالون يحملون اقفاصها على اكتافهم خلال الرحلة . وازداد عدد الحمام الملكية في عهد جهانجير حتى اصبح ١٠٠٠٠ حمام . ولقد ورد في كرات اكبر « اكبر نامه » بأن نبأ وفاة ابي الفضل ، بلغ الى الامبراطور وهو يتمتع بلعبة طيران الحمام .

لعبة البولو

- لعبة البولو ، لعبة قديمة جدا ، اذ يرجع عهدها الى عهد دولة الساسانيين في ايران ، ولقد نقل هذه اللعبة الى الهند الملوك الاتراك ابان حكومتهم فيها . وكان هولاء الملوك يمارسون هذه اللعبة باهتمام ونشاط كبير . فيقال بان قطب الدين الايبك ، نائب محمد الغوري ، وخليفته في الهند لاقى حتفه نتيجة لسقوطه من حصانه ، اثناء لعبة البولو . فلما تقلد المغول مهام الحكومة في الهند ، اتخذوا منها لعبة مفضلة لديهم عزيزة عليهم ولقد انشا أكبر ملعبا كبيرا للبولو ، في قرية ككراولى (Kakravli) كانت تقع على بعد فرسخ واحد من مدينة فتحبور . أما فريق اللعبة ، فكان يتكون من عشرة لاعبين عادة ، ينسحب لاعبان ، بعد كل عشرين دقيقة ، ليحل محله لاعب جديد . ولم تكن لعبة البولو تقام في النهار فقط ، بل ان المغول كانوا يلعبونها في الليالي المظلمة ايضا . فكانوا يعمدون الى كرات خشبية ، فيشعلونها ثم يلعبون بها وهي مشتعلة . وكانوا يربطون بالكرات بعض الاحيان حلقا ذهبية او فضية ، فان انفصلت الحلقة اثناء اللعب ، يمتلكها من يعثر عليها من اللاعبين .

سباق الخيل

كان سلاطين دلهي ، قبل اعتلاء المغول منصة الحكم ، يستمتعون بسباق الخيل ولكننا لانجد له تفاصيل . أما في عهد المغول ، فان جهانجير هو الامبراطور الوحيد الذي مارس هذه اللعبة . فورد في « تزك جهانجيري » أي مذكرات جهانجير ، بأن الامبراطور امر باحضار خيل السباق ، فجئ بها فركبها هو وامراؤه ونبلاؤه ، ثم اقاموا سباقا للخيل .

المصارعة

كانت المصارعة لعبة مشاعة فى ذلك العصر. يمارسها كل فرد من المجتمع، من الملوك الى رجل الشارع، وذلك لانها رياضة وحيدة تصون البدن من الامراض وتبعث فى الجسد نشاطا وحيوية. وكذلك كان الناس يمارسون هذه اللعبة فى ذلك العصر، اظهارا لقوتهم وفنهم وحيلتهم للتغلب على المنافس. فكان اكبر يقيم المصارعات فينة بعد اخرى فى البلاط، حيث يتصارع الامراء مع الامراء. اما الملك فانه كان يصارع امام قلى. وكان اكبر قد استوظف عددا من المصارعين والمهرة فى هذا الفن من ايران وتوران الى جانب المصارعين الهنود.

«مهاجر البوذية فى آسيا»

للدكتور س . دت

كانت البوذية أكبر عوامل التوحيد فى مرافق الحياة لآسيا كلها منذ عصور بالغة فى القدم . حيث ساعدت على تقريب الشعوب المتفاوتة، مع اختلاف الاجناس والتجارب التاريخية والثقافية المتباينة ووجهات النظر المعينة نحو الحياة ، فى مضمار مشترك من الأمور العقلية والروحية وكما أنها صارت بمثابة واسطة لتوثيق عرى التعارف والتبادل الثقافى والفكرى بين هذه الشعوب . وان لم تعد البوذية اليوم تقوم بنفس الدور الذى كانت تقوم به فى الماضى فلابد أن نلفت أنظارنا الى ماقاله بوذى يابانى عظيم ونستفيد منه حيث قال « اذا كان الشرق يلتقى على « نقطة التقاء » خاصة ويمتاز بميزة يختلف بها عن الغرب فنراها واضحة جلية فى الفكر الذى تنطوى عليه البوذية لما أن الفكر البوذى وحده العامل الذى يوحد بين الهند والصين واليابان وغيرها من البلدان التى تمثل الشرق . ولكل شعب أساليبه الخاصة فى تطبيق هذا الفكر بمقتضى حاجات البيئة ولكن حينما يجابه الشرق الغرب كوحدة خاصة فتكون البوذية هى همزة الوصل بين البلدان الآسيوية كلها[1] .

وربما لا يمكن لواحد أن يوافق على جميع ما ورد فى هذا البيان ولكنه بمثابة دلالة واضحة على الأهمية الأساسية فى التاريخ الأسيوى لانتشار البوذية فى شتى بلدان القارة . ولم تصل البوذية الى هذه البلدان فى شكل عقيدة محضة بل كثقافة خاصة مع أفكارها العلمية والقيم الانسانية

---

(١) رسائل « سزكى » عن البوذية .... (السلسلة الثالثة) ..... البوذية اليابانية . ص . ٣٤٨ طبع ... ريدر — لندن ١٩٥٣ .

وتصورها الخاص لمعنى الحياة وأهدافها. فهى نظرية ذات مجال واسع وأهداف نبيلة عديدة وانما أريد الآن القيام ببحث تمهيدى عن خط البداية الذى بدأ منه التاريخ البوذى سيره قدما.

وكانت مهاجر البوذية فى آسيا قد واجهت عدة حركات وانفعالاتها فى مختلف القرون ومن مختلف النقاط فى تطوراتها سواء أكانت فى الهند أو غيرها. وكانت النقطة الأولى للبداية عبور البوذية من الهند الى السيلان فى العهود الأولى للتاريخ البوذى الذى يشمل عصر الامبراطور «أشوكا» وتسجل الوثائق التاريخية القديمة التى دونت تاريخ الجزيرة[1] قيام حركة تبشيرية كبرى فى نفس العهد بأيدى رجال «مغالى بتاتيسا». وكان معظم مبشرى «تيسا» منحدرين من شتى نواحى شمال الهند ونواحيها ولكن التاريخ يحدث أيضا عن جماعتين من المبشرين الأجانب فاحداهما من بلاد «روناس» والأخرى من «سورنا بهومى» وهى عبارة عن بلد كان يطالب به كل من اندونيسيا وبورما وتهايلاند.

وبينما تصف تلك الوثائق التاريخية تفاصيل النجاح الذى أحرزته البعثات الدينية الهندية لاتدون كثيرا عن المبشرين الأجانب. وهذه هى الدعوة الدينية المنظمة المعروفة فى تاريخ البوذية ويبدو بأنها كانت تهدف أولا وقبل كل شئ الى نشر هذا الدين فى الهند نفسها لما كانت البوذية فى زمن أشوكا دينا اقليميا منحصرا فى البقاع الشرقية لشمالى الهند وقد وردت الاشارة اليها فى اسفار «بالى» باسم «براتيما» وبعد زمن أشوكا لم تعد البوذية دينا اقليميا بل انتشرت فى شتى أنحاء البلاد فى القارة وتوطدت

---

(١) ديبا ومسا ومها ومسا.

أركانها فى السيلان . وعلى مرور الأيام قد تحولت أهمية البوذية فى الهند من كونها مجموعة من المعتقدات الى أنها ذات ميزات ثقافية خاصة . وبفضل انتشارها فى أوساط الجمهور الهندى قدضمت فى طياتها كثيرا من عاداتها وفنونها وطقوسها .

وبدأ عامة البوذيين يستخدمون الفن لأغراض دينية فصنعوا تماثيل بوذا فى مختلف الأحجام وتصوير الرموز الواردة فى الكتب المقدسة وبنوا الأعمدة والصوامع طبقا لتصميمات معمارية خاصة مع النقوش المأخوذة من الأساطير البوذية وشعائر العقيدة البوذية ورموزها . ومن ناحية أخرى نظمت جماعة النساك البوذيين حلقات دروس خاصة ومن القرن الخامس فصاعدا قد توسع نطاقها الى خمسة أنواع من العلوم (المعروفة باسم « الودياس الخمسة ») وفى مقدمتها العلوم العقلية والمنطق . وأما الجامعات الرهبانية فقد أجازت التعليم فيها للبوذيين وغيرهم على حد سواء .

ونالت هذه التطورات نجاحا باهرا فيما بين القرنين الأول والسابع وفى هذه الفترة انتشرت البوذية فى سائر البقاع فى آسيا . وإذا أردنا الوقوف على الأشكال الصحيحة التى أخذتها البوذية فى هذه البلدان فلابد علينا أن نعرف من ضوء التاريخ الصحيح لامن الأساطير - النقطة التى منها أخذ كل بلد بوذيته . فقد تطورت الثقافة - على اختلاف أشكالها وطبائعها - أثناء هذه الفترة أى من القرن الأول إلى القرن السابع للميلاد اذ انتشرت الثقافات القبلية والهمجية فى بعض البقاع بينما تمكنت الثقافة الصينية القديمة الراقية فى جهات أخرى . وعلى هذا فى مكنتنا أن نقول بأن البوذية كانت حينذاك بمثابة «همزة الاتصال» الثقافى على حد تعبير علماء علم البشر . ولكن

الثقافة البوذية لم تصل إلى تلك البلدان فى أول الأمر مع قوامها الكامل ومميزاتها من جميع الوجوه. فأما الذى تلقته فى البداية فهو بعض التماثيل البوذية ورموز ونقوش الشعائر البوذية وقطع من النصوص الدينية والمخطوطات البوذية وكل هذا وذلك بطريق التجار والنساك المتجولين. وهذه الأشياء الشعارية المحضة فى المراحل الأولى لم تساعد على تطور البوذية وتوطد أركانها فى تلك البلدان خصوصا لكونها فى دور التطوير الأدبى.

وكانت لهذه الطريقة الجزئية والاتفاقية لوصول البوذية إلى تلك البلدان نتائجها الخاصة، أولا - أن البوذيين فى هذه القارة لم يدركوا كما حقه المميزات الفكرية والمعنوية لمختلف المدارس البوذية فى الهند حتى التفاوت الرئيسى بين مدرستى «هينيانا» و «مهايانا»، وثانيا - أن البوذية قد عرفت هناك بدون أى سند إلى قالبها فى الفكر الهندى وفلسفتها التى لم يلموا منها بشئ. وثالثا - قد بذلت المحاولات لربط البوذية بتقاليد وطقوس ثقافة البلدان التى وصلت إليها.

وهذه المعالجة التى لاقتها البوذية فى نطاق حر قد كيفت الميزة الفريدة لتطوراتها فى كل من تلك البلدان. ودعنا الآن نستشهد ببعض الأمثلة على هذا - «فى اندونيسيا تأثرت البوذية بالمعتقدات المحلية الشائعة المعروفة «ديوا راجا»، والتى ماكانت تعرفها الهند وأما الحضارة «الكهمرية» فقد أخذت جذورها فى منحوتاتها وتماثيلها ونقوشها وفى التبت تكيفت البوذية التانتريكية أو المعروفة «بمنترايانا» فى الهند بطقوس الدين السائد هناك قبل وصول البوذية. وأما فى الصين واليابان قد «أممت» البوذية وتولدت منها عدة مدارس حيث لاتوجد لها نظيرات فى المدارس البوذية الهندية.

ومن التطورات الهامة فى تاريخ انتشار البوذية انقطاع سلسلة الدعوات التبشيرية بعد عهد الامبراطور أشوكا . وأن كل ناسك بوذى لابد أن يكون مبشرا بطبيعة الدعوة البوذية ولكن لم تنظم جماعات تبشيرية خاصة بعد أشوكا فى الهند . وكانت البوذية تنتشر فى شتى بقاع العالم بأيدى النساك البوذيين الذين كانوا يتجولون فى أقصى البلاد وأدناها وهكذا عرفت البوذية فى سائر أنحاء القارة بطريق هؤلاء المتجولين والتجار المتعهدين بتصدير الرموز المادية للاديان من مختلف البلدان . وفى مكنة الواحد أن يشبه التقدم الابتدائى للبوذية بالشرر التى تطير الى شتى الجهات من « السندان » الفكرى الذى تدق عليه البوذية طوال القرون العديدة لتتكيف بأشكال مختلفة فى الهند فكانت الشرر تتساقط أحيانا خامدة وأخرى شعلة متوقدة . فكانت المشاعل المتوهجة تتبادل من يد الى أخرى مثل تناوب المشاعل فى المباريات الاولمبية . فسلمت من السيلان إلى بورما وتهايلاند ومن تهايلاند إلى كمبوديا . وأرسلت الهند لأول مرة الدعوة البوذية إلى السيلان وفى الفترات المتراوحة بين القرن الأول والقرن السابع أرسلت نورها وعرفانها إلى اتجاهين فوصل الطرف الذى مر بالبحر إلى اندونيسيا والملايو وأما الطرف الذى مرعبر صحارى آسيا الوسطى فبلغ إلى الصين الشمالية .

وقد ترعرعت فى أرض القارة الآسيوية الواسعة ثلاث امبراطوريات عظيمة ثم توارت فى تربتها خلال القرنين الأول والسابع وهى الامبراطورية الصينية الناهضة ماديا وثقافيا والامبراطورية الكهمرية وكذلك الأمبراطورية

---

(١) انظر «مهاوغا» ١ ، ١١ ، ١٠ .

السيلندرية التي عاشت لفترة وجيزة . وقام كثير من هذه الأسر المالكة بمناصرة الديانة البوذية والدعوة إليها مع أنهم لم يعتنقوا البوذية رسميا . وكان الاثر السريع المترتب على اتصال الثقافة البوذية مع الثقافات الاسيوية السائدة حينذاك تطوير هذه الثقافات التقليدية إلى مرحلة علمية مهذبة . ولعدم الوثائق التاريخية المدونة أو قلتها يصعب علينا الوقوف على مراحل التطورات فى كل مكان . ولكن الأمثلة الحية على ذلك الآن التبت والدولتان فى آسيا الوسطى أى «كهوتان» و «كوتشا» .

وأما الشواهد التي نجدها من التبت فتاريخية ومباشرة فان الاصلاحات التي أدخلت فى اللغة التبتية لكي تتمشى مع قواعد نحوية وكذلك اختراع حروف هجائية تكتب بها ويعود باعثها الأول إلى ضرورة نشر الكتب البوذية فى أوساط الشعب التبتي بطريقة واضحة . ويقول المدونون لتاريخ التبت بأن ملك التبت قد بعث العالم «تونمى سمبهرتا» لتعلم البوذية فى الهند فوصل إلى مقر «نالندا مهاويرن» الى أواخر القرن السابع وقت أن كان العالم الصينى الشهير «هسووان تسانغ» أيضا يقيم هناك لغرض دراسة البوذية . وأما الشواهد من «كهوتان» و «كوتشان» فتؤخذ من المخطوطات المتنوعة التي جمعها علماء الآثار التاريخية من أماكن هاتين الامبراطوريتين الساحليتين القديمتين ترعرعتا فى تضاريس الرمال المتماوجة . وكانت «الكوتانية» و «الكوتشانية» لغتين مختلفتين وأن النماذج الأولى الخطية لهاتين اللغتين لتشبه تماما مع خط «كبتا» الهندى . ويوجد لخط «الكوتهانيه» شكلان الأول والنهائى وان المخطوطات الاولى المليئة بالآداب البوذية وفى مقدمتها «هورنل» أحد الكتب الموثوقة فى الأدب «الكوتانية» لجأ فيه اذا عرفنا أن البوذية قد

انتقلت من الهند الشمالية الغربية إلى كهوتان فى بداية العصر المسيحى فيتبين لنا توا بأن النصوص البوذية الرئيسية لابد أن ترجمت الى لغة «كوتان» فور وصولها إليها[١].

وبعد وصول البوذية الى الصين ـ من آسيا الوسطى ـ وجدت نفسها وسط ثقافة أجنبية متقدمة عن أخواتها وناضجة بمرور الزمن ومزدهرة بمدرستين فكريتين كبيرتين أولاهما «الكونفوشوسية» و «التاوويسية». وأن التاريخ الصينى بنفسه بمثابة توضيح طويل لتحويل الحوادث التاريخية مجرى التيار الثقافى. ويبين عالم كبير من خبراء البحوث الثقافية هذا الامر بقوله «إن التيار الثقافى يحصل عموما من النتائج التى تترتب على النمط الخاص الذى يتبع فى تنظيم ثقافة معينة أى الأهداف والغايات التى يستهدفها الزعماء المصلحون للمجتمع طبقا للقيم التى تجيزها ثقافتهم. وأن الحوادث التاريخية لعبارة عن التطورات التى تحدث فى حياة قوم بحيث لايتوقع حدوثها بمقتضى ثقافتهم التقليدية وانما تولد هذه التطورات اتجاهات جديدة تكون بمثابة نقطة تحول فى مجرى تاريخهم.»[٢]

واذالم تتدفق البوذية ـ فى شكل أسفار بوذية ـ من آسيا الوسطى إلى الصين لكان تيار الثقافة الصينية يواصل مجراه بدون تغير يذكر. وعند ما ترجمت عدة أسفار بوذية الى ـ الصينية منذ القرن الأول وعندما انتقلت البوذية من درجة كونها مجرد دين بلاطى الى درجة دين شعبى حاول المترجمون

---

(١) بقايا المخطوطات عن الادب البوذى التى عثر عليها فى التركستان الشرقية المجلد الاول، ص ١٢ طبع فى مطبعة «كابرندن» ١٦ (١٩).

(٢) علم الآداب، ليم: جى. هرسكووتس، ص. ٤٥٢، طبع ألفرد «كنوبت» نيوروك ١٩٥٥ م.

الصينيون ومتمسكوا الديانة البوذية من أهالى الصين لجعلها متمشية مع التيار الثقافى لهم . وقد جاء استخدام كلمة « تاو» فى التراجم مساويا لكلمة « دهرما » أو « بودهى » ، وكذلك تساوى لفظة « كونفيوشس » مع كلمة « شيلا » أى الورع وهلم جرا . وأما المفسرون للديانات شفويا اخترعوا طريقة خاصة فى مواعظهم وخطبهم وقد عرفت تلك الطريقة فيما بعد باسم « كو ـ وى » أى المعادلة بين النظريات والتصورات . وطبقا لهذه عرضت النظريات « التاووسية » و « الكونفوشيوسية » مثلا فى تقديم « بنجشيلا » أى « الفضائل الحس المعيارية » الواردة فى مذهب « كونفيوشيوس » . ومما هو جدير بالاستعادة إلى الأذهان أن المعلمين الأول للبوذية من الصينيين أصبحوا فيما بعد عرضة للانتقاد المر إذ قيل بأنهم أطنبوا خطبهم وفخموا مواعظهم بأسلوب « كو ـ وى » وأطالوها بدون طائل بمعادلات ومقارنات طويلة [١].

ويقول لنا علماء الأجناس البشرية « إن كل شعب يكون عرضة للاتصال بعناصر ثقافة غير ثقافتهم الخاصة فأما الذى يحدد العناصر التى يأخذونها والتى يرفضونها فهو الثقافة السائدة فيهم من قبل والظروف المحيطة بهم [٢] » . وهذا هو الذى حصل بالضبط فى المناوشة التى حدثت بين الثقافة البوذية وسائر الثقافات الآسيوية . فبينما أخذت المظاهر الثقافية

---

(١) انظر الفصل ١٤ (حول كو-وى) من « رادها كريشنان » أى دراسة مقارنة قدمت على شرفه بمناسبة عيد ميلاده الستينى من عمره ، طبع آلن وينوين ـ لندن . ١٩٥١ وكذلك الفصل ٢ فى رسالة عن البوذية فى التاريخ الصينى طبع جامعة ستانفورد ١٩٥٩ م . (٢) « علم الآداب » ليم . جى . « هرسكوفتس » ص . ٤٨٢ .

السفلى ـ مثل بناء الاعمدة والمعابد والتماثيل البوذية وما إلى ذلك ـ مكانتها فى الظاهر حاولت الثقافات العليا للتغلغل إلى المبادئ الرئيسية والتصورات الحقيقية للدين. وأن البوذية لم تتبع فى أى مكان وصلت إليه وسائل العنف أو أضمرت المعادات للثقافات الأخرى بل وأنها قد منحت زمنا كافيا وفرصا واسعة لسائر الثقافات الناهضة فى شتى أنحاء آسيا لكى تدرس هذا الدين الجديد وتقدره حق تقدير وتغوص فى مبادئه وغاياته .

قصة بناء سد كوينا

للاستاذ محمد منور ليار

ويحكى أن ملكا حكيما من ملوك الهند القديمة يسمى بهكيرت (Bhagirath) استطاع بقوته الشخصية أن يحول مجرى نهرى جنجا (Ganga)، ويتذكرها الناس الآن عند ما يرون كيف يبنى سد كوينا (Koyna) الذى خصص له اربعمائة، وعشرون مليون روبية وهو يقترب المرحلة الأولى من بنائه. فهو يشبه العمل الجبار الذى قام به ذلك الملك الاسطورى بهكيرت لأن مهندسينا قد حولوا بالفعل مجرى نهر كوينا ومصبه بحيث اصبحت معظم مياهه تصب الآن فى البحر العربى بدلا من خليج البنغال بعد توليد اربعمائة وثمانين ألف كيلووات من الطاقة الكهربائية. ان قصة بناء هذا السد تثير الروعة فى نفوسنا.



منظر من مناظر سد الكوينا

اننا فى الهند لانعتبرأى جبل جبلا إلا اذا كان يضاهى جبال هماليا فى الطول والارتفاع . والانجليز الذين حكموا بلادنا اتفقوا مع رأينا اذ اعتبروا مدينة مهابليشور (Mahabaleshwar) مصيفا مع أنهم فى بلادهم كانوا يعدون الربوة جبلا . والحاكم الانجليزى لم يكن يجد الحياة مريحة فى السهول نظراً للطقس الاستوائى عندنا فكان يهرب من الحر الشديد الى سفوح جبال هماليا وسلسلة الجبال الواقعة على الساحل الغربى للهند واصبحت مدينة مهابليشور (Mahabaleshwar) الواقعة على بعد سبعة وسبعين ميلا من بونا (Poona) عند جباله سهيادرى (Sahyadri) المتصلة بسلسلة الجبال على الساحل الغربى مصيفا لموظفى حكومة بومباى .

ولازالت مهابليشور (Mahabaleshwar) مصيفا ومورداً للسياح وان كان الموظفون قد تركوا عادة الذهاب الى هذا المكان أثناء الصيف . ومن الاشياء التى تجذب السياح الى مهابليشور هو وجود معبد كرشنابائى (Krishnabai) المشهور لتمثاله فى شكل فم البقرة . ويعتقد أن خمسة أنهر تخرج من هذا التمثال . وهذه الانهر الخمسة هى كرشنا (Krishna) وكوينا (Koyna) وينا (Yenna) وجايترى (Geyatri) وساوترى (Savitri) . ويوجد حوض تحت هذا التمثال مباشرة يتجه إليه المتدينون من الهنادكة ليتطهروا من ذنوبهم .

أما القصة الحديثة عن كوينا فهى شئ أخر . إنها قصة محاولة *الانسان للتطهر من أكبر ذنوبه ـ ألا وهو الفقر ـ وذلك باجبار أحد هذه* الأنهر على توليد القوة الكهربائية ومنح الرفاهية للوطن . ومنذ أربعين سنة تقريبا كانت عائلة تاتا (Tata) المعروفة فى المرافق الصناعية تريد أن

تقيم محطة لتوليد القوة الكهربائية عند مصب نهر كوينا ولكنهم كانوا يريدون أن يقيموها من النوع التقليدى الذى يشمل سداً واحواضا وماكينة لتوليد الكهرباء عند مصب النهر . وهم اجروا دراسة اولية للمنطقة كلها وكانت ذلك مفيدة جدا لرجال تخطيطنا عندما أوجدوا فكرة جديدة لهذا المشروع فى عام ١٩٥٠.

ان نهر كوينا من أهم فروع نهر كرشنا وهو يلتقى معه فى مدينة كرد (Karad) على بعد خمسة وثلاثين ميلا تقريبا من المكان الذى يبنى فيه السد الآن . ويجرى نهر كوينا بغزارة حاملا فى قراره كمية ضخمة من مياه الامطار الموسمية لأن مقدار سقوط الامطار فى الجهات المرتفعة يبلغ تقريبا ٢٥٠ بوصة فى كل موسم. ويقع حوض نهر كوينا بين سلسلة الجبال فى الساحل الغربى على ارتفاع ألفى قدم تقريبا فوق مستوى البحر ، وهذا الموقع له فائدة خاصة لأنه يمكن احضار المياه المخزونة إليه بصبها من ارتفاع عال . وبدئت الاعمال الأولية فى عام ١٩٥٤-٥٥ بعد دراسة وتحقيق لوادى النهر بالتفصيل .

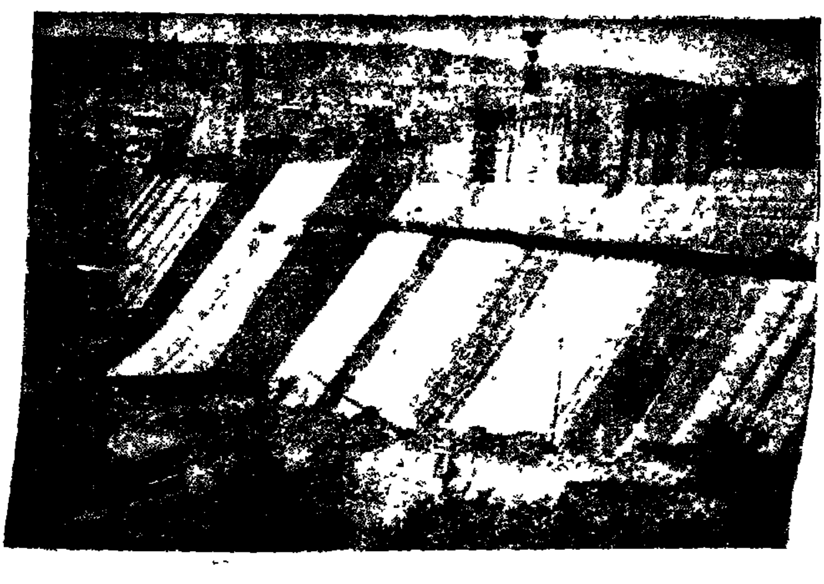
وابرز ظاهرة يمتاز بها مشروع كوينا لتوليد الطاقة الكهربائية هوان كله مقام تحت الارض ماعدا السد نفسه الذى لايختلف عن أى سدآخر وهو يسد المنفذ الضيق لوادى النهر فى مكان يسمى ديشمكهوادى *(Deshmukhwadi)* *وتم بناؤه حتى الآن الى ارتفاع مائة وخمسين قدم* فوق مستوى النهر . وبقى ان يبنى الى ارتفاع خمسين قدما أخرى. وسيكون خزان المياه عندتمام بنائه شبيها بنهر فائض أكثر من ان يكون مثل بركة واسعة وستتسع مساحته الى واحد وعشرين ميلا مربعا وسيحجز ستة وثلاثين ألف مليون قدم مكعب من المياه .

وعادة تنقل المياه من الخزان عن طريق أنابيب ضخمة نازلة من الجبل وهى تسمى بالانجليزية بنستاك (Penstock) ولكن المهندسين هنا اتخذوا طريقا آخر أكثر سهولة وأقل نفقة ، فهم حفروا نفقا لطول اثنى عشر ألف وخمسين قدما (أى مايزيد عن مسافة ميلين) مبتدئا من أسفل الخزان ومنحدرا من جوف الجبل المجاور على ارتفاع ٦٠ قدما . ويتسع قطر دائرة هذا النفق عند البداية الى واحد وعشرين قدما ثم يضيق شيئا فشيئا الى ان يصغر الى سبع عشرة قدما . وذلك لكى يزيد من الضغط على المياه . والجزء الداخلى من النفق مبنى من الاسمنت المخلوط بالاحجار بينما الجزء الباقى مبنى بالصلب .

وينتهى هذا النفق المار بجوف الجبل الى بوابة للمياه مرتفعة الى ثلاثمائة قدم ، وهذه البوابة تعمل كفتحة للمياه فى حالات الطوارئ عند ماتتعطل إحدى الوحدات الكهربائية ومن هذه البوابة تحول المياه الى أربع جهات مختلفة وفى قنوات لمسافة ٤٠٠ قدم ثم تلتقى هذه القنوات الاربع فى نفق آخر يمر بجوف الجبل ناقلا المياه الى عمق ١٦٠٠ قدم ويفرغها فى محطة توليد القوة الكهربائية حيث تبدأ الآلات المولدة للكهرباء تشتغل بقوة ضخمة . وينقسم كل عمود كهربائى الى قسمين يتصل كل منها بآلة لتوليد الكهرباء ، وعند ما يتم المشروع ستكون هناك اربعة أعمدة للكهرباء كل واحد منها يشغل آلتين لتوليد الكهرباء . بمجموع طاقة يبلغ مائة وعشرين ألف كيلووات ثم تجمع المياه المستعملة فى أنبوب للمياه يبلغ طوله سبعة آلاف ومائتى قدم ويتسع قطر دائرته الى واحد وعشرين قدما وهذه المياه تفرغ فى نهر وشيشتى (Vashishti) .

ومحطة الكهرباء الموجودة تحت الأرض تقع فى قاعة ضخمة مشتملة على حجرة الصمامات وقاعة الماكينة وحجرة محولات الكهرباء. وقاعة الماكينة مرتفعة الى طول ٩٠ قدما ومتسعة الى ٥٠ قدما فى العرض وهى حفرت الى عمق ٨٠٠ قدما تحت الأرض وتشبه قصرا رائعا مثل القصور المذكورة فى القصص الخيالية، وبالاضافة الى ذلك هناك عدة نفق أخرى من ضمنها النفق المؤدى الى محطة التوليد وهو يمتد الى ثلاثة آلاف وثلاثمائة قدم ويرتفع الى ٢١ قدما وتستطيع أن تمر فيه ثلاث سيارات. وهناك أيضا نفق أخرى للاسلاك وادخال الهواء ويبلغ مجموع طولها ألفى قدم.

وهذه النفق هى أروع شئ يشاهده الانسان العادي فى سد كوينا (Koyna) ومجموعة مسافتها تبلغ سبعة أميال.



بيد الكوينا (من قريب)

وتوشك أن تتم الآن المرحلة الأولى من بناء هذا السد وهى ترمى الى اقامة أربع مولدات للكهرباء قبل نهاية عام ١٩٦٣ وهى ستولد مائة وعشرين ألف كيلووات من الكهرباء التى تحتاج اليها المنطقة المحيطة ببومباى حاجة ماسة لزيادة تصنيعها. والمرحلة الثانية من البناء التى يتوقع أن تتم قبل عام ١٩٦٥ ترمى الى تشغيل أربع مولدات أخرى، وسيقوم المهندسون فى المرحلة الثالثة والأخيرة التى هى فى الواقع امتداد للمرحلة الثانية باقامة محطة أخرى لتوليد الكهرباء عند أسفل السد للاستفادة من المياه الموجهة للحقول، ويتوقع أن تولد هذه المحطة ثلاثين ألف كيلووات من الكهرباء. وهناك اقتراح آخر للاستفادة من منحدر النهر من محطة كوينا (Koyna) الى البحر العربى على طول نهر وشيشتى (Vashishti) وذلك ببناء محطة ثانية تحت الأرض لتوليد الكهرباء وهى ستشتغل المياه الجارية للمحطة الرئيسية وستولد بذلك ستون ألف كيلووات أخرى من الكهرباء.

ربما يظن كثير من الناس أن مشروع كوينا (Koyna) لا يختلف عن أى مشروع للرى أو لتوليد الكهرباء من المياه، ولكن أعظم مايلفت نظر الرجل العادى فى هذا المشروع هو براعة المهندسين ومهارتهم الفنية اذ هم استطاعوا أن يحضروا هذه النفق الطويلة داخل الجبل وهذه المهمة كانت عسيرة، وطلبت أيد فنية متخصصة فى هذه الناحية لأنه كان من الضرورى أن يحفر الجبل من ناحيتين فى آن واحد وأن يحافظ على مستوى الانحدار المحدد لكل نفق، وكان على كل من الفريقين الحافرين أن يحفرا بحيث يلتقيان عند المنتصف والا اضل كل منهما طريقه، ولكن مهندسينا استطاعوا بحسابهم الدقيق ومهارتهم الفنية أن يلتقوا مع الفريق الأخرى

بعد كل ميلين ، فهم أولا حددوا مكانا فوق الجبل وأقاموا فيه عمودا يكون ملتقى لهم بين الحين والحين فهذا العمود كان بمثابة منارة لهم ليستهدوا بها .

إن قصة سدكوينا ستذكر للاجيال القادمة وسيقول عنه الفلاح بأنه بشرى عظيمة للرفاهية الزراعية والصناعية فى ولاية مهاراشترا ، والمهندسون سيبحثون فى النواحى الفنية لهذا السد قبل أن يشرعوا فى بناء بسدود أخرى مماثلة فى مختلف أنحاء البلاد .

ان الهدف الأساسى من سد كوينا هوتوليد الكهرباء وهو يساعد الى حدما فى نحو الزراعة اذ أنه سيروى مأتى ألف فدان من الأراضى المجدبة فقد أقيمت المولدتان وتم حفر النفق أيضا ، وستشغل جميع المولدات الثمانى قبل عام ١٩٦٥ ، ويكاد يتم العمل الخاص باقامة الخطوط لتوصيل الكهرباء الى مدينة بومباى ، ومنحت الأراضى لجميع من شردوا نتيجة ضم القرى الى خزانة المياه وتوجد الآن قرى جديدة صغيرة جميلة المنظر فى المنطقة المحيطة بالسد .

بين بوذا وأبي العلاء

للدكتور محمد يحيي الهاشمي
(حلب ـ سورية)

الدين انصافك الأقوام كلهم وأى دين لآبى الحق ان وجبا
والمرء يعييه قود النفس مصحبة للخير وهو يقود العسكر اللجبا
أبو العلاء

توطئة

يالله ! ما أصعب حظ الانسان على الأرض ؟ ولد بين الآلام والأوجاع ، وتقلب بين الحرمان والمصاعب ، وذاق العذاب أشكالا وألوانا ، وهو لاينفك يتقلب بين الأوجاع المحضة والأسقام المهلكة ، والجروح النفسية الخفية من فراق حبيب ، وموت قريب ، وجفاء صديق وحب فاشل ، وخيانة خليل ، وسراب الآمال الكاذبة ، وأكثر ما يدمى الفؤاد تنازع البقاء وسفك دماء الأبرياء طمعا فى المجد الزائف . وآخرما يتجرعه المرء كأس الموت الحنظل . فأى شئ يدعو الى التفاؤل ؟ اتلك اللذات القليلة التى يتمتع بها البشر من طعام وشراب وغير ذلك ؟ أم ببرج الأنوار اللامعة الآن التى ستنطفئ عما قريب ، فيصبح الانسان جثة هامدة ، لافرق بينه وبين ذلك الحجر الجامد الملقى على قارعة الطريق والذى لاحسن فيه ولا حياة ؟ !

ها هو الانسان ! وها هى كرامته ! نعم حظه وكرامته ، فالحيوان بحسب ما يظهر لنا لايفقه من أمر الموت شيئا ، ولايؤثر فيه الألم هذا التأثير ، وكرامته ، لأن من فقد الاحساس ، فقد فقد الصفة البشرية ، ومن أضاعها ، فقد خسر الكرامة .

لتخفيف هذا المصاب ولتلطيف وقعه، بعثت الأنبياء والحكماء، فوعدوا الانسان خيرا بحياة مقبلة، وما الحياة الدنيا الامتاع الغرور، وجسرلتلك الأبدية التى لاتعرف الموت ولا الأسقام والآلام، فاستبشر بذلك خلق كثيرون.

أما المؤمنون الحقيقيون فهم قليلون، والسواد الأعظم من الناس آمنوا ظاهرا وكانوا باطنا من الكافرين، لأن الفساد لايزال يطغى على البر والبحر، ولو كانوا من المؤمنين حقا لتبدلت الأرض غير الأرض، ولرضى كل انسان بما قدر له من الرزق والمجد، بل لزهد كثيرون عن متاع الحياة الدنيا وغرورها لأن الآخرة فى عين المومن لخير وأبقى.

لعل أعمق الحكماء والشعراء بين البشرهم المتشائمون الذين يصورون الحياة ألما وشقاء لازما وفاجعة مؤلمة، فنهم أعظم الشعراء فى العالم. أليسوا الذين وصفوا لنا الألم بصورة يدمى له الفؤاد؟ أى نظم من شعراء هوميرس (هومر) اليونانى كان أشد أثرا على النفوس؟ أليس وصفه للحروب الدامية والمغامرات المخيفة؟ أليست حياة امرئ القيس وعنترة وغيرهم من الجاهليين، والمتنبى مداح الأمراء ظاهرا ورقيق الشعور باطنا وشاعرنا المعرى هى سلسلة من الآلام. ولماذا لاتزال فاجعات سوفوكليس اليونانى الخالدة تؤثر فينا؟ لولا أنها وجدت صدى فى نفوسنا مستحبا للمأساة روعة خاصة فى النفوس نعلم ذلك من قطع شكسبير، وغوته وراسين وكورنى وغيرهم. وللهزليات تفاهة يزدرى بها. ألا تجد أيها الانسان الرقيق الشعور لو أنك ذهبت الى رواية هزلية مهما كان فيها من فكرة قيمة انك أضعت وقتك سدي؟ وأي شئ يهزنا مثل المأساة والكوارث الانسانية

المؤلمة ؟ والرسامون من هم الخالدون ؟ أليس الذين هم صوروا لنا الألم على جليته فمن آلام المسيح فى القرون الوسطى ولد فن خاص غذى الفنون الاوروبية قرونا عديدة ، ولا يوجد مؤسس مذهب على الأرض ، مهما كان اتباعه قليلون لم يعرف الألم بعمقه أو لم تكن فيه مسحة بين تشاؤم ؟

الألم هو أكبر الدعاية فى اتباع المذاهب ، فكم ادمى الصليب قلوب كثيرين من اتباع عيسى الخاص ! وكم بكى المسلمون لضرب النبي وأذاه وأى شئ كان أكبر دعاية للشيعة مثل تعذيب الحسن والحسين ! ولوأن شاه العجم ترك مؤسس البهائية وشأنه ولم يصلبه لما قام لمذهبه قايمة !

من الغريب أن نرى انتشار الديانات العالمية الثلاثة من اسلامية ومسيحية وبوذية يتناسب مع شدة المروى عن المؤسس من الألم ، فآلام محمد كانت أقل من آلام عيسى لذلك نجد اتباعه أقل عددا ، وآلام بوذا أكثر من عيسى ، فاتباع الأول ربت على اتباع الثانى ، الالم يحرك العاطفة العميقة ويجعل فى النفس قوة انجذاب الى المتألم شاءت او ابت كانجذاب الحديد نحو المقناطيس .

لا أدرى هل الصدفة جعلت ذلك التناسب بين عدد التابعين والألم (حسب مصادر التى وصلت الينا) . أم أن هناك عوامل أخرى لعبت دورها أيضا ! على كل فنى حياة المتألم الكبير بوذا وفى مقارنتها بآلام حكيم المعرة لعبرة لأولى الألباب .

مقارنة بين حياة بوذا وحياة المعرى

تختلف حياة بوذا عن المعرى اختلافا كليا ، فبوذا كان أميرا و ولى عهد لملك عظيم من ملوك الهند ، بذل والده كل ما فى وسعه ليجعله سعيدا

منعما مترفا، وكانت كل أسباب السرور والفرح تحيط به: قصر شامخ وعز باذخ، وثروة طائلة من ذهب وفضة وحلى، وخدم مطيع وبساتين غناء، وجنات تسر الناظرين وشعب محب، و وزراء مخلصون، وأهل يريدون للامير كل خير، ومجالس انس لاتنقطع، وحفلات غنائية رائعة، ونجاح فى حياة الغرام لأنه (حسب المصادر) تزوج الأمير الفتاة التى عشقها وهام وجدا بها، ومع ذلك بين احضان تلك النعمة التى يحسدونه عليها آلاف من الناس كان متشائما. هجر قصر والده، مرتديا ثوب المتسولين، زاهدا فى الثروة والمجد، هائما على وجهه فى الغابات والبرارى، مفكرا فى ألم البشر، باحثا عن الحقيقة، ضاربا لنا أكبر المثل بأن التاثيرات الخارجية فقط لاتكون شخصية الانسان، فلو كان ذلك كذلك لكان بعيدا عن روح التشاؤم ولعاش كما عاش أجداده بين عز الملك ولذة الثروة، نعم أن حادثا بسيطا قد قلبه من انسان طروب الى رجل متشائم، وذلك عند رؤيته ميتا ورجلا مريضا، وطيرا قد ضرب بالقوس وهو يتخبط بدمائه. ان هذه المناظر كانت السبب فى تفكيره العميق وفى انقلابه الفجائى. وكم يمر الناس على مناظر هى أشد فاجعة مما رآه هذا الأمير دون أن تترك فى نفوسهم أثرا.

أما المعرى فكما يعرف كل من اطلع على تاريخ حياته، فقد عرف الألم بنفسه ففقده نور البصر وهو طفل وبموت أبيه وهو صبي يافع وضيق ذات يده وموت أمه وهو فى شرخ الشباب وغير ذلك من الأمور، أصبح متشائما. ومع ذلك فهناك تشابه فى المبدأ، رأى بوذا الألم فى غيره فتألم على البشرية جمعاء، ورأى المعرى الألم فى نفسه فتألم

لامن أجل ذاته بل من أجل العالم أيضا . ولولا تلك النزعة التشاومية ، لما وجدناهما يتألمان من أجل كل الناس .

كان بوذا فى نعمة عظيمة ، والمعرى بعكس ذلك ، فما ذا يهم بوذا غيره ؟ واذا بكى المعرى فليبك على نفسه ما شاء له البكاء ، وما شأنه وشأن الناس . كان بوذا ايثاريا (أى يؤثر غيره على نفسه) ، وكان المعرى اجتماعيا رغم انفراده وعزله عن الناس ، فجوهره الكريم دل على أن المصيبة ليست مصيبته ، بل هى مصيبة العالم أجمع ، فالوجود هو مأساة فى نظره ، وفى الحقيقة فان كلاهما كانا اجتماعيين . نعم أن بوذا رأى الألم فى غيره ولكن استقراء أوصله الى معرفة الألم المنتظر كفرد من أفراد البشر ، فتألم على الانسانية ، وان ظهر بوذا أرق احساسا وأبعد نظرا من المعرى ولكنهما فى الحقيقة متفقان فى الجوهر ، وما يدرينا لعل المعرى لوكان من أبناء النعمة والسعادة كما كان بوذا لآل اليه الأمر كما آل الى ذلك الحكيم الهندى ، فنفسيته تدل على نفسية تبغى الايثار ، وبعظة قليلة تدرك أمورا جمة ، كما أدرك بوذا أيضا .

هذه هى فى الحقيقة نفسية النبغاء والعباقرة فى العالم ، فهى تعلو فوق نفسها ، متجردة عن أنانيتها ، حادث بسيط ينقلها الى الولوج فى سر العالم ، وسواء أكان المعرى متأثرا فعلا من البوذية أم لم يكن فان كثيرا من أقواله وأفعاله تشبه مؤسس تلك الديانة :

التشاؤم

ان أول ميزة يمتاز بها هذان الحكيمان هى التشاؤم ، فبوذا كان متشائما من الحياة ، والمعرى بمناسبات عديدة أظهر تشاؤمه القاتم :

عيش وموت وأحداث تبدلها يتوبنا ومهود بين أرحام
أمرحى النوم بعد الفكرصاحبه ومثله لرقاد وارد حام

فالمعرى منذ شبابه كان متشائما فني سقط الزند نرى ذلك عنه ما يعد الحياة كلها تعبا «تعب كلها الحياة» وعند ما صار كهلا وشيخا زاد تشاؤمه :

متى أنا للدار المريحة ظاعن فقد طال فى دار العناء مقامى
وقد ذقتها ما بين شهد وعلقم وجربتها من صحة و سقام

وانالنرى التشاؤم البوذى يظهرجليا :

سميت نجلك مسعودا وصادفه ريب المنون فأمسى غير مسعود

فطالما الموت هو آخر ما نلق فاقيمة الحياة ؟

هبينى عشت عمر النسر فيها وكان الموت آخر ما لقيت ؟

فرغبة الحياة اذن ناشئة عن جهل :

رغبنا فى الحياة لفرط جهل وفقد حياتنا حظ رغيب

ان هذا التشاؤم من كليهما لمصير كل شئ الى الزوال :

ماأحسب الكوكب المريخ أوزحلا الا أميرين ان طال المدى عزلا

الألم

هذه الروحية التشاؤمية ناشئة عن ألم مضن كما ذكرنا ، وانالنرى الألم كأصل هذا الموجود عند كلى الحكيمين ، فذهب بوذا مؤداه ان الحياة لألم ، والمعرى يقول :

سل الله ربك احسانه فالله [illegible] تالى

وهذا الألم كما يعتقده كلاهما لاشفاء منه أبدا ، فبوذا يشير الى أم لاتعرف معنى الموت فقدت وحيدها : يعطيها عزاء لذلك ، الحصول على حبة خردل من بيت لايعرف الموت لمداواة ابنها ، والمعرى يقول :

كل يحاذر حتفا وليس يعدم شربه
ويتقى الصارم العضـ ـب أن يباشر غربه
والنزع فوق فراش أشق من ألف ضربه

الشر

ما أكثر شرور العالم وما أعظم الخبائث فيها ؟ وأى شاعر من الشعراء أو حكيم من الحكماء لم يحدثنا عن شرور هذه الدنيا وآثامها التى لاتنقطع ؟ وما الشرائع الموجودة فى العالم على اختلاف نزعاتها وتباين اغراضها الا سدود شيدت لتوقف سيول الشرور من أن تطغى .

اذا حدثنا المفكرون عن الشرور ، فقد اتخذ المتشائمون خيوطا جديدة لنسج ثوب تشاؤمهم الأسود الحزين . لذلك وصف بوذا أو بالأحرى البوذيون الذين يتكلمون بلسان امامهم ، شرور العالم المخزية وصفا شائقا . ولعل أجمل وصف ماورد فى وصف « آسيا اللامعة » لمؤلف بوذى مجهول الهوية والمترجم الى الانكليزية من قبل « اروين ارنولد Irvin Arnold » لندن ١٨٨٤ ، من أن مدبر هذا الكون قد تعب من شرور العالم متمنيا أن يقلع الناس عن بغضهم لبعضهم بعضا قائلا : « ما أجمل هذا الكون لوأن جميع مخلوقاته من ذوى عقول وبهائم تحابوا وتصادقوا واقتربوا من بعضهم بعضا دون سفك دماء » وشاعرنا المعرى المتشائم أكثر فى شعره ونثره من ذكر شرور هذا العالم ، فلقد قال فى لزومياته :

ان الشرور لكالسحابة انجمت لاك السرور كأنه برق خلب

وهي لاتقف عند حد بل تشتعل ولاتهمد :

والشر كالنار شبت ليلها بغضا يأتى على جرمها دهر وما همدا

فالشر في نظريهما طبيعة فى الانسان لامندوحة من القضاء على هذا الداء الدفين الكامن فى الجبلة الانسانية ، فاذا أردنا القضاء عليه يلزم القضاء على الانسانية نفسها ، أو كمايقول شاعرنا فى رسالة الغفران : «واذا اللبيب أنعم النظر لم ير الحياة الا تجذبه الى الطير ، وتحث جسده على السير ، فالمقيم كاخى ارتحال ، لاتثبت الاقضية به على حال ، صبح يبسم ومساء لايلبث معها النساء ، كأنها سيد أضراء ، والعمر ثلة فى افتراء ، وهما على السارح يغيران ، فيفنيان السائمة ويبران » . ويقول فى اللزوميات :

أرى أمراء الناس يمسون شرهم اذا خطفوا خطف البزاة اللوامع

وفى كل مصر حاكم فوق طاغ يحابى فى آخس المطامع

يجور فيبغى الملك عن مستحقه فتسكب اسراب العيون الدوامع

ومن حوله قوم كان وجوههم صفا لم يلين بالغيوث الهوامع

عدول لهم ظلم الضعيف سجية يسمون أعراب القرى والجوامع

فالشرور هي طبيعة هذا المخلوق :

متمجسون ومسلمون ومعشر متنصرون وهائدون رسائس

وبيوت نيران تزار تعبدا ومساجد معمورة وكنائس

والصابئون يعظمون كواكبا وطباع كل فى الشرور حبائس

أو :

قد فاضت الدنيا بادناسها على براياها واجناسها
والشر فى العالم حتى التى مكسبها من فضل عرناسها
وكل حى فوقها ظالم وما بها أظلم من ناسها

اذن فان الشر طبيعة هذا الوجود :

وجدت الشر ينفع كل حين ومن نفع به حمل الحسام
وليس الخير فى وسع الليالى فكيف نسومها ما لايسام

أو :

تخير خلقنا والشر طبع فما تحتاج فيه الى اختلاف

فالشر فى نظر حكيمنا المعرى كما عند بوذا قد عم العالمين :

هو الشر قد عم فى العالمين أهل الوهود وأهل الذرا

التعلل بالآمال

نعم أن الدنيا لألم مرير، ولكن أى شئ يزيد هذا الألم فى المتشائمين غير التعلل بالآمال ، لأن وراء هذه الآمال لايوجد شئ حقيقى ، وهذا ما يسمى بلسان البوذية بعطش الوجود ، والمعرى يقول فى الفصول والغايات : « لو أنصفت يا ابن حواء ولمن تنصف ، لاعز الناس عليك أعنى نفسك ، اذن لا نزجر قلبك ، وقصر أملك ، وشغلك الحق عن الأباطيل ». ويقول فى محل آخر : «غفرانك اللهم ، عرفت الدنيا لونفعت المعرفة ، وعلمت أنها أخون من الورقاء ، وشر العلم علم لا ينتفع به ». وفى اللزوميات نقرأ :

تعلل الناس حتى بالمنى وسما ذوالغور يهدى الى النجدية القبلا
أرى الطريقين من ميت ومن ولد لايخلوان كلا نهجيهما سبلا
فلاتبن لمجرى السيل أحبية فالحزم ينزلك الأخياف والقبلا
بلى الجسم وبلوى حلف مصطحب ان قلت لاعند امر عن قال بلا

فكل وعد ما هو الا وعد كاذب :

سحائب مبرقات مرعدات لمهجة كل حى موعدات
وكيف يقام فى أمر مهم ليفعل والمقادر مقعدات

فالحنين الى الأمل يزيد ويفسد الفكر كما اعتقد بوذا وكما صرح المعرى :

أحن الى أمل فاتنى وما للشبوب وعيش الفرا
متى قرقر الهاتف العكرمى هيج شوقا الى قرقرى
وقد يفسد الفكر فى حالة فيوهمك الدر قطر السرا

أو :

كيف أقضى ساعة بمسرة وأعلم أن الموت من غرمائى

الزهد :

ينتج من ترك التعلل بالآمال الزهد ، فكلا الحكيمين ، زاهدين الى أقصى حدود الزهد ، نرى ذلك فى اعتزالهما عن الناس ، وحثهما العالم الى ذلك ، هكذا زهد بوذا وهكذا فعل ابو العلاء :

تجنب الزهو فى الدنيا فلو زهيت غر الغمام لذم القطر اذ نزلا
فأعجب لعود الغوانى لم يخف هرما ولا يراه زمان فى السرى هزلا

فرغد العيش ظل زائل ، صرح بذلك بوذا ، وقال المعرى فى محلات كثيرة من الفصول والغايات ، وفى ما نشر عن الايك والغصون وفى اللزوميات :

وكيف للجسم أن يدعى الى رغد ... من بعد مارم فى الغبراء أو أزلا

فالدنيا اذن غرور تغش الجاهل فقط :

ودنياك غر بها جاهل ... فتبت على كل حال وتب

فكلاهما يحبان الاخشوشان فى العيش والابتعاد عن زخرف الدنيا اما ترك الغناء فقد كان من مذهب بوذا وسلكه المعرى بعد رجوعه من بغداد على مايظهر . أما فى بغداد نفسها (فتذكر المصادر) انه قد سمع قينة تغنى فى دارسابور .

الجد

هذه الأوضاع الكونية ، وهذا الحظ العاثر للانسان المنكود يفضيان به أخذ الحياة بصورة جدية ، فالألم على زعمهما هو الاصل ، وما الشرور الا لتخدير الأعصاب من جراء عدم الانتباه . ان هذه الحقيقة المرة كل من حكيمينا المتشائمين يميلان الى الجد تاركين الهزل وكل ما يبعدهما عن الحقيقة جانبا . كرم جوهرهما فكرمت معه سيرتهما ، فلا غرابة من أجل ذلك أن نرى عند كليهما ثورة عظيمة على الخمر والمخدرات ، لان التمويه فى نظريهما شأن النفوس الصغيرة ، والجرى وراء الحق شأن العظماء من الناس . الدنيا ألم وشرورها كثيرة ، ومع ذلك فتخدير الأعصاب غير جائز :

رعى الله قوما مضى دهرهم ... وما فيهم أحد يهزل

ويوضح أكثر من ذلك فى بغضه للتدليس :

اطلبتم أدبا لدى ولم ازل   منه أعانى الحجر والتفليسا
ماكنت ذا يسر فاجمعه ولا   ذا محنة فأحالف التفليسا
واردتمونى أن أكون مدنسا   هيهات غيرى آثر التدليسا

فالمعرى كبوذا أو غيره من الحكماء الخالدين ، بعيدين عن التدليس يؤدون البحث عن الحقيقة وان كانت مرة .

ضد النسل

الدنيا شرور فى نظر الحكيمين ، أو ليس الأوفق ترك الزواج والهرب من المراة مهما خدعتنا ببهرج جمالها . هكذا فعل بوذا ، وهكذا فعل أيضا أبوالعلاء واتخذ ذلك مبدءا له :

وجدت الموت للحيوان داء   وكيف أعالج الداء القديما
وما دنياك الا دار سوء   ولست على اساءتها مقيما
أرى ولد الفتى عبئا عليه   لقد سعد الذى أمسى عقيما
أما شاهدت كل أبى وليد   يؤم طريق حتف مستقيما
فاما أن يربيه عدوا   واما أن يخلفه يتيما

ان أشعار حكيمنا فى هذا الصدد كثيرة ، وجديرة بأن يخصص لها بحث خاص مستفيض :

نصحتك لاتنكح فان خفت مأثما   فاعرس ولا تنسل فذلك أحزم

أو

أنسل اواعقم فالتوحد راحة   سيان نجلك والخبيت الناسل

أو

دع آدما لاشقاه الله من هبل   يبكى على نجله المقتول هابيلا
ونحن من حدثان الدهر نمترى عجبا   ومعشر يقفون الغى تسبيلا

السلبية

ان هذه السلبية عند بوذا والمعرى لاتقف عند أفكار النسل بل تتعدى الى سلبية فى الحياة الآخرة وفى المدبر لهذه الأكوان . هذه هى سلبية واضحة عند بوذا وغامضة عند المعرى ، أو بالأحرى فان بوذا لم يذكر شيئا واضحا عن حياة الآخرة حسب ما تواتر عنه . وجل ماتعلم عن النيرفانا ، ماهى الافناء للروح على ما يظهر كى لاتعود الى الشقاء الأرضى ، والمعرى لايذكر لنا من ذلك شيئا . وجل ما فى الأمر اننا نجد فيه سلبية من عدم المعرفة الحقيقية بالكيفية ، لا من عدم الاقرار بالوجود اذن رغم اتفاق المعرى وبوذا فى الماهية فى هذه القضية ، بقى شاعرنا العربى أمينا للشرائع السماوية ، أو بتعبير آخر أنه آلف بين دينه الموروث والفكرة البوذية .

أما الاله فأمر لست ادركه فاحذر لجيلك فوق الارض اخاطا

لأن كل الأقاويل التى نسمعها ماهى الا هذاء :

كأن خطيبا موفيا رأس منبر يبث هذاء بالكلام المسجع

اذا كان جسمى فى الثرى غير عالم فلحدى خير من مبيتى بمهجع

اننا ولاشك نعلم (كما سبق لنا وبينا فى كتابنا لغز أبى العلاء - حلب ١٩٤٤) ان المعرى انتقل من شك مبرح الى ايمان عميق ، ولكن مضى عليه حين من الدهر ، كان فيه من الشكاكين ، وقريب من السلبيين يدلنا على ذلك كثير من رسائله ، وكثير من أشعاره ، ولكن متى كان كذلك ؟ ومتى انتقل من حيرة الشك الى برد اليقين ؟ ذلك لاعلم لنا به ، وعلى كل تدلنا وصيته التى أوصاها فى الكتابة على قبره :

هذا جناه أبي على وما جنيت على أحد

بأن مسحة من سلبية فى هذا الوجود قد صحبته الى الراحة الأبدية.

أما حياتي فمالى عندها فرج فليت شعرى عن موتى اذا قدما

ويوضح أكثرمن ذلك بقوله :

حياة وموت وانتظار قيامة ثلاث أفادتنا ألوف معان

فلا تمهر الدنيا المروءة أنها تفارق أهليها فراق لعان

وكذلك قوله :

أسير عن الدنيا ولست بعائد اليها وهل يرتد قطن الى دجن ؟

أو قوله :

فهل قام من جدث ميت فيخبر عن مسمع أومراى

فكل شئ فى زعم المعرى مثل بوذا فصيره الى الزوال :

نزول كما زال أجدادنا ويبقى الزمان على ماترى

نهار يضئ وليل يجئ ونجم يغور ونجم يرى

ان كنا هنا نرى بعض أقوال تتفق مع ابيقور ، ولكن شاعرنا بعيد بروح عن الابيقورية لعدم توخيه سعادة ، وان كانت سعادة نفسية[١] والذى يتوخاه على مايظهر من كثير من تصريحاته هو العدم المطلق ، ذلك

---

(١) راجع لغز أبى العلاء لمؤلف المقال ، حلب ١٩٤٤ ، ويؤيدنا فى زعمنا المستشرق غيوم ، انظر مقاله فى «العالمان» عدد المعرى الخاص دمشق ١٩٤٤ .

الهدف الذى يرمى اليه بوذا من قبل . ان فترة الشك عند أبى العلاء تذكرنا بمذهب الشكاكين فى شقاء الفكر اليونانى - كما عبر عبدالرحمن البدوى - ولكن المعرى لم يكن شكاكا وانما اتخذ الشك مطية للوصول الى اليقين الى أن استقر فى العقل كما صنع ديكارت وأخيرا انتهى بالصوفية على مايظهر .

ضبط النفس

ان دنيا كلها ألم وشرور ، لاتسمح بقتل النفس ولا الاسترسال الى مخدرات ، لأننا لانريد التمويه ، بل معرفة الحقيقة تحتاج الى ضبط النفس بصورة هائلة ، وتوصلا لذلك فقد وضع بوذا فى تعاليمه ضبط النفس ويروى عنه القول المأثور عن سليمان الحكيم «ضبط النفس أصعب من فتح الممالك » . نجد ذلك القول عند المعرى أيضا ، كما أوردنا ذلك فى الشعر الثانى الذى افتتحنا فيه مقالنا هذا أو بتعبير آخر أيضا :

اذا المرء لم يغلب من الغيظ سورة فليس وان فض الصفا بشديد

طبعالم تكن فضيلة ضبط النفس عند هذين الحكيمين لحسب ، بل هى أيضا عند أكثر الحكماء ومؤسسى الشرائع ، حتى انها عرفت عند قدماء البراهميين قبل أن يعرفها بوذا نفسه ، وعلى كل فهى تنضم أيضا الى وجه التشابه بين الحكيمين وان اتفق أيضا غيرهما معهما بذلك ، فكلاهما يدعوان الى اصلاح الذات قبل اصلاح الغير ، صرح بوذا فى تعاليمه وقال المعرى فى لزومياته :

زع نفسك اليوم واندبها الى حسن فان أطاعت فأدب غيرها وزع

لذلك فتفقد العيوب من الضرورى :

عيوبى ان سألت بها كثير وأى الناس ليس له عيوب ؟
وللانسان ظاهر ما يراه وليس عليه ما تخفى الغيوب

فالاتزان النفسى يتطلبه بوذا والمعرى :

لا تفرحن بفأل ان سمعت به ولا تطير اذما ناعب نعبا
فالخطب أفظع من سراء تأملها والأمرأ يسر من ان تضمر الرعبا

هذه الشجاعة الأدبية هى التى تنفى خوف الموت :

وجدتك أعطيت الشجاعة كلها غداة لقيت الموت غير هيوب

عمل الخير

ان مفهوم الخير عند المتشائمين يختلف منه عند المتفائلين ، فالمتفائل يعمل الخير تجاه جمل يؤمله ، والمتشائم أما أن يهجر عمل الخير لأنه لايؤمل أجرا على عمله ، وأما أن يعمل لأجل نفسه ، لايتخذه واسطة لغاية ، هذا الاعتبار الأخير يعلى قدر الفضيلة وهكذا يقول المعرى :

واعبدالله لا أرجو مثوبته ولكن تعبد اعظام واجلال
أصون دينى عن جعل أومله اذا تعبد أقوام بأجعال

اذا أمعنا النظر فى فكرة الخير عند بوذا نجدها الى حد ما عند المعرى فبوذا لايقول لك افعل الخير ، بل يقول تجنب الشر ، فلا يقول لك كن عفيفا ، بل يقول دع الشهوة ، فتعاليمه كلها سلبية ، وانما كانت كذلك لعقيدة قائمة فى النفس ، هو أن العمل الايجابى يزيد التكالب على حطام الدنيا وهذا يزيد الشقاء على زعمه . أما الأمور السلبية فهى تنقص الحياة مصدر الألم فى الكون ، وبنقصانها تتخفف الآلام .

لاندرى هل ان فكرة السلبية الرياضية هى أصل هندى ولكن مما لاشك فيه ان فكرة الفراغ أو بألاحرى الفناء الهندى (اللاوجود) هى التى أوجدت الصفر وحلت لغزا كبيرا من الفكر الرياضى ، اذ بدونها

لايمكننا أن نعقل الاسلوب العشرى فى الحساب الذى ساد العالم أجمع، ونقله علماء العرب عن الهند الى العالم المتمدن[١].

ان مفهوما من هذا القبيل لانجده عند المعرى بتمامه، ولكن وصية بالكتابة على قبره بأن الوجود جناية، يحد مثله الأعلى فى اللاوجود، المثل الاعلى البوذى. رغم أن المثل الأعلى فى اللاوجود. فعمل الخير لايقرنه المعرى بشئ:

فلتفعل النفس الجميل لأنه خير وأحسن لا لأجل ثوابها

فشيخنا لايريد فعل الخير تجاه أجرة يتقضاها، ولايترك الشرخوفا من عذاب يلقاه، فليس هو بتاجريبتغى الربح، ولابعبد يخاف الضرب، وسيان عنده أكان بعد عالمنا المادى عالما آخرام لم يكن، فهو كبوذا يحب السلم، يحب الوئام، يحب الراحة، أما الغاية القصوى التى يسعى اليها فهى لاشئ.

هذه العاطفة الفياضة فى عمل الخير، لاخوفا من عقاب ولاحبافى نيل الثواب، تسوق كلا من الحكيمين المتشائمين لاكرام الضعيف وتفضى الى تساوى الطبقات والرفق بالفقير والمسكين وابن السبيل، نرى ذلك جليا عند بوذا والمعرى أيضا.

أكرم ضعيفك والآفاق مجدبة ولاتهنه ولو أعطيته القوتا

---

(١) راجع بحث التراث الهندى فى الرياضيات العربية، من كتاب شمس الله فى الغرب الذى ظهر أخيرا فى اللغة الألمانية:
ولأجل الدلالة على الفراغ يوضع نقطة
أو دائرة ويسمى هذا الفراغ بـ Sunya أو Sunyabinda
والصفر (0) هو الثقب اي Kha خا.

وما ثورة بوذا على البراهمين من أجل المنبوذين الا من روح ا
الضعيف، وهذه الروح نجدها عند حكيم المعرة كما ذكرنا ذلك عند مقار
له بـ «كانت» فى رسالتنا «لغز أبى العلاء» حلب ١٩٤٤ ـ

لا يقف هذا الاكرام عند الانسان العاقل، بل يتعداه الى الحي
الأعجم، من اجل ذلك كره كل من بوذا والمعرى الذبح واتخاذ
الحيوان وكل ما يخرج منهما غذاء لهما، فلم يسمحا اكراما للضعيف
اراقة الدماء، وهكذا وضع بوذا فى أول بند من تعاليمه العشر،
القتل، وهكذا فعل المعرى، قائلا فى لزومياته :

غدوت مريض العقل والدين فالقنى ... لتسمع أنباء الأمور الصحائ
فلا تأكلن ما أخرج الماء ظالما ... ولا تبغ قوتا من غريض الذبائ
ولا بيض أمات ارادت صريحة ... لأطفالها دون الغوانى الصرائ
ولا تفجعن الطير وهى غوافل ... بما وضعت فالظلم شر القبائ
ودع ضرب النحل الذى بكرت له ... كواسب من أزهار نبت فوائ
فما أحرزته كى يكون لغيرها ... ولا جمعته للندى والمنائ
مسحت يدى من كل هذا فليتنى ... أبهت لشأنى قبل شيب المسائ

خلاصة البحث

ان وجوه الشبه اذن ليست بقليلة بين بوذا والمعرى، فهى فى
التشاؤم الى هذا الكون، والاحساس بالألم فى هذا الوجود الآر
ورؤية الشرور فى العالم التحلل بالآمال والزهد لشديد فى الحياة،
الهزل واتباع الجد، واعلان حرب شعواء على مواصلة الحياة من ال
على حطامها ومتابعتها بالنسل، والفلسفة السلبية، سلبية فى عالم ا
وسلبية فى عالم الغيب التى وان اختلف المعرى مع بوذا فى فروعها
فى أصولهما، فعند بوذا تكاد تكون نفيا مطلقا، وعند المعرى تقله

فى المصير عقلا ، وان كان قلبا من المؤمنين ، ويتفقان أيضا فى ضبط النفس ، ويقتربان فى فكرة الخير والثورة على الظلم والتساوى بين الطبقات واكرام الضعيف بما فيه الحيوان ، ونقد ما سلف .

خاتمة

لا نعلم هل ان هذا التوافق كان صدفة واتفاقا من باب توارد الخواطر أم ان أبا العلاء درس المذهب البوذى فأخذ منه ما راق له أن يأخذ ونبذ منه ماشاء أن ينبذ كما درس غيره من المذاهب ، وان اعترض معترض ان هذه السلبية اقتبسها من المسيحية فنجيب على ذلك بان السلبية المسيحية تختلف عن البوذية ، فتبدأ الأولى بنفى وتنتهى الى ايجاب ، ولكن الثانية فمن نفى الى نفى .

كانت المذاهب الهندية على ما يظهر قد تسربت الى العالم الاسلامى ويرى المستشرق ماكس هورتن اتفاقا كبيرا بين فكرة الفناء الصوفية والنيرفانا الهندية ، وان اختلف الفرع فانها متفقة فى الأصل ، فالصوفى الاسلامى كان يريد الفناء فى الله والمتأمل البوذى كان يبغى الفناء دون الاتحاد بمدبر هذا الكون خلافا للراهب المسيحى ، ويقال ان قصة ابراهيم بن أدهم الذى عاش فى القرن الثامن الميلادى ، والذى قيل أنه ترك الأمارة والعرش وصار صوفيا هى قصة بوذا لنفسه منقولة[1] (كما سبق لنا وبينا ذلك فى تعريفنا بمواعظ بوذا فى هذه المجلة) .

من أجل ذلك فلايبعد أن يكون المعرى قد درس البوذية وتأثربها ولعل ذلك قد حدث حين دراسته للصوفية وان كان لها من الناقدين وحين زيارته بغداد .

---

(١) راجع عبداللطيف طيباوى ، التصوف الاسلامى ، بيروت ١٩٢٨ ص ٤٠ ، وما بعدها راجع أيضا :

العلاقات الثقافية بين الهند والجمهورية العربية المتحدة

للدكتور بى . ن . تشوپرا

إبتدأت الهند والجمهورية العربية المتحدة ، بمؤازرة بعضهما بعضا ، فى المحافل الدولية مرة اخرى ، وقد كانتا لحقبة طويلة من التاريخ الممتدة إلى آلاف السنين مرتبطتين بأواصر متينة من الصداقة والود . وذلك أن هذين البلدين ـ اللذين يعتبران بحق ، وربما باستثناء الصين فقط ، من الامم التى توارثت أقدم مدنية وحضارة ، وجدت معالمها على وجه الارض طرا ـ كانت توجد بينهما العلاقات منذ بزوغ فجر التاريخ . وتدل الآثار التى عثر عليها فى سومر (Sumeria) ومصر ، على أن البلدين كانا متصلين بطريق المواصلات وحتى قبل ٣٠٠٠ سنة قبل الميلاد . أما علاقات جنوبى الهند التجارية مع أقطار الشرق الأوسط ، فان عهدها يرجع إلى زمن لايقل عن ١٢٠٠ سنة قبل الميلاد ، إذ كانت توجد تجارة رائجة بين مؤانى الخليج الفارسى وساحل الهند الغربى . فيؤكد التاريخ ان سفننا ذات الأشرعة المعتدلة ومئات المجاديف ، كانت تحمل إلى كل من العراق وبلاد العرب ومصر البضائع الهندية الشهيرة مثل البهارات والقطن والحرير والشيلان والموسلين واللآلى والياقوت والأحجار الكريمة والابنوس والتحائف النفيسة من الوشى والتطريز بالخيوط الذهبية والفضية البراقة المنمقة .

وأدت الأبحاث التى جرت حاليا ، إلى اكتشافات جديدة ممتعة للغاية ، التى تلقى ضوءا كافيا على العلاقات الهندية المصرية منذ أقدم العصور ، فيبدو بأن الملوك المرطوقيين (الضالين) من الاسرة الثامنة عشرة فى مصر

عند ما طردهم المتعصبون من عابدى آمون من أرض مصر ، ما بين فترة ١٣٥٥ و ١٣٥٨ قبل الميلاد ، لم ينزحوا الى البنغال وأغاروا عليها فحسب ، بل فتحوها أيضا . والبرهان على صحة هذه الحكاية ما نجده من مومياء لجثث هؤلاء الملوك قد اودعت بكل إحكام وحذر فى غرفات قد نحتت من الصخور التى عثر عليها فى منطقة دوات (Duat) . وكان هؤلاء الملوك يعتقدون بأن الجزء الغربى من بلادهم يقع فى منطقة (دوات) أى الجنة . ولذلك فانهم وضعوا مومياءهم فى منطقة دوات حسب معتقداتهم الخرافية . وفضلا على هذا فاننا نجد بعض الكلمات فى اللغة البنغالية الدارجة الرائجة الى الآن ، التى يقال بأنها كلمات محلية ، إلا أنها فى الواقع دخيلة عليها من أصلها المصرى . ثم هناك عددا كبيرا من الآلهة والمدن فى البنغال ، تحمل الأسماء المصرية التى استعيرت من تلك اللغة الزاخرة . وكذلك الحال بالقاب الاسرة ، وحتى أسماء الطبقات والتى تم تشكيلها ، ولويدوغريبا ، على غرارما وزعت عليه الطبقات فى وطنها المألوف بمصر ، أوعلى نظام الطبقات الرائج فى مصر عصرئذ . إلا أنها تغيرت إلى حد يتعذر تمييزها من أصلها الحقيقى ، وخاصة إذا كانت منشقة من أصل غير آرى . وذلك السبب فى أن مواطنا بنغاليا لايفهم ماتتضمن مدينة لواءه من معنى ، مثل « زاسور » و « ضحاك » و«باقوه» و «بابنا» و«هاوره» ، أوما تشمل قريته من معنى خاص ، مثل «جوكا» و « عفرة » و «سالكا » و « باجو » ، وحتى ماينطوى عليه مفهوم القاب الاسرة مثل « هوئى » و « تا » و « سبوئى » و « سارو » و « رجا » إلى غير ذلك من الألفاظ والكلمات التى يجهل معناها الحقيقى كل رجل عادى فى هذه المنطقة رغم أنه يستعملها ليله ونهاره . ولكن هذه العقدة تنحل عندما

نرجع إلى أصل هذه الكلمات فى اللغة المصرية إذ يكتشف لنا بأن المصريين أقرب منا وحتى من اولئك الآريين الذين نراهم ندين لهم بتزويدنا بلغتنا التى نتكلمها والثقافة التى نعتزبها وبجميع المظاهر والأوصاف التى نتصف بها ونعتبرها فخرا وذخرا.

ومن الثابت بأن العرب، هم القوم الذين اعطوا قطننا اسم «القطن» لاول مرة فى التاريخ، ومن ثم اصبحت هذه الكلمة شائعة فى جميع أنحاء اوربا بتحريف بسيط فاصبحت (Cotton). ثم إن للعرب لفضلا على سائر الامم اذ أنهم قاموا بترويج «الحديد» وتعريفه فى جنوب الهند. وكذلك ندين لهم بتعليمنا فن نحت الصخور فى غرف وعنابر. وازدهر هذا الفن فى الجنوب الى درجة، حتى نالت شهرة فائقة فى نحت الصخور معابد هائلة تتحدث بعظمتها وجلالها الاوساط الفنية فى سائر أنحاء العالم. أما المصريون فانهم استعاروا من الهنود فن التنويم المغناطيسى وكانوا ـ أى الهنود ـ يأخذون مرضاهم الى المعابد ليبرؤا من أسقامهم بوصفة «التنويم المعبدى» (Temple Sleep) ومن حكماء الانجليز الذين روجوا التنويم المغناطيسى فى اوروبا مثل *Elliotson* ، *Esdaile* ، *Braid* . فانهم أيضا اقتبسوا النظريات من الحكماء الهنود واستفادوا من تجاربهم، وذلك بعقد الصلات معهم بواسطة المصريين القدماء. ومن العسير جدا القول إلى أى مدى تدين مصر والهند من ناحية والجزيرة العربية وايران من ناحية اخرى لبعضهما بعضا، فيما يتعلق بالاستفادة فى الميدان الطبى. ويبدو من المؤكد بان علم الطب الذى يعتبر من أشرف العلوم منزلة وأعزها قدرا وشأنا قد انتعش وازدهر، بفضل الروابط المتينة التى كانت قائمة بين كل من «سومر» ومصر والهند، وما تمخضت هذه الروابط عن أثر متبادل على هذه البلاد

وفى ضوء هذه البراهين والحقائق يمكن القول، بأن هذه الاقطار كانت مرتبطة بعضها ببعض بأواصر متينة ليس فى الميادين الاقتصادية والتجارية فحسب، بل فى الميادين السياسية والثقافية ايضا، ومنذ أقدم زمن مما هو المألوف والشائع الى يومنا هذا. فلاغرابة اذن أن يكون أشوك الاكبر، أول امبراطور هندى، قد أوفد رسله إلى مصر، ليبلغوا الفراعنة تمنياته الطيبة ويلقنوهم دروس المهاتما بوذا ويبشروهم بتعليماته ونصائحه. ثم إن العرب هم القوم الذين نقلوا من التربة الهندية بعض ما اشتهرت به من الكتب «بنج تنترا» (Panchatantra) أى «العناوين الخمسة»، والذى يعتبر ينبوعا لكثير من الفكاهات والمطائبات التى ظلت تتمتع بها اوروبا وآسيا الى مئات السنين خلت، وكتاب «هت ابديش» (Hito Padesha) أى «النصائح الحسنة» الذى يضم بين دفتيه قصصا مختارة وروائع الحكايات من البنج تنترا، وروجوها فى بغداد وبيزنطة والقاهرة، من حيث اتخذت سبيلها إلى اوروبا. ونجد العرب والفرس فى القرن الثامن الميلادى، يترجمون الى لغاتهم خلاصة (Sushruta) و (Charaka) الكتابين الذين يرجع عهد تأليفهما إلى ألف سنة أويزيد. فيقول جاريسون (Garrison) «بان الأطباء والجراحين الهنود، فى عصر الاسكندر، كان لهم القدح المعلى والصيت الذائع فى أقاصى الارض وأدانيها، لما امتازوا بمهارة ومعرفة وحنكة فى علم الطب والجراحة. ولقد استدعى الخليفة هارون الرشيد (٧٨٦-٨٠٩) وقد اقتنع بفعالية الأدوية الهندية وأثرها، وتأثر بنبوغ أطبائها، عددا من الاطباء الهنود ليتولوا مهمة تنظيم المستشفيات ومعاهد الأدوية فى بغداد. ولقد أصاب اللورد امبثيل (Ampthill) الرأى عندما

يقول : « بأن أوروبا فى كلى عهديها ـ العهد الوسطى والعهد الحاضر ـ تدين للعرب فى وضع نظامها الطبى الرائج الآن وبواسطتهم للحكماء الهنود .

ومن هنا يتجلى بأن العلاقات الثقافية هذه ظلت قائمة بين هذه الدول جنبا بجنب العلاقات التجارية والاقتصادية منذ عهد بعيد . وفى كثير من الأحيان اتصل الملوك الهنود بالخلفاء فى مصر ، وطلبوا منهم الاعتراف بهم رسميا ، الأمر الذى ساعد إلى حد كبير فى إبقاء وتوثيق عرى الروابط القديمة بين البلدين . ولم يكتف السلطان محمد بن تغلق ، سلطان دلهى (١٣٢٥-١٣٥١) بالاتصال بالخليفة فى مصر لكى يعترف به سلطانا على دلهى ، بل دعاه إلى القيام بزيارة للهند أيضا . وعندما عاد رسوله الحاج سعيد سرصارى من مصر بعد أداء مهمته هذه ، ومعه مرسوم الاعتراف والأوراق الرسمية الاخرى والخلعة التى بعث بها الخليفة الحاكم الثانى الى السلطان ، احتفل بهذه المناسبة كمناسبة عظيمة سارة للغاية . وإننا نسمع بأن العاصمة لبست حلة فاخرة من الزينات بهذه المناسبة وأقيمت الأفراح والاحتفالات فى صلاة الجمعة وصلاة العيد الفطر المبارك . وكذلك لم يعتبر حسن جنجوبهمنى محمد الاول (١٣٥٨) مركزه مستحكما مصونا مالم يحصل على وثيقة التوثيق والاعتراف بحكومته من الخليفة . أما فيروز شاه فانه تقدم خطوة اخرى ، وصك عملة البلاد باسم الخليفة وبعث بها إليه كتحفة يرد بها جميله الذى أنعم به الخليفة عليه بارساله لأوراق الاعتراف به والخلعة . إلا أن المغول ، بعد ماتم لهم الحكم فى الهند واستقرت بهم الأوضاع فى البلاد ، أقلعوا عن ممارسة هذه الطريقة وامتنعوا عن الحصول على وثيقة الاعتراف بهم من الخلفاء ، ولكن العلاقات الثقافية بين البلدين

ظلت كسابق عهدها قائمة بين البلدين بعد هذا التغيير أيضا. فان تصفحنا سجلات الصادرات والواردات فى ذلك العصر، نجد بان البضائع التى كانت تصدرها الجزيرة العربية الى الهند كانت تشتمل على الحصان والبن ومواد التصبيغ وبعض العقاقير والعطور. بينما كانت الهند تصدر إليها المنسوجات القطنية. وليس هذا فحسب بل إن هذين البلدين كانا يتكاتفان بعضهما بعضا فى الميادين السياسية أيضا. فلقد سمعنا بأن الأساطيل الهندية والمصرية خاضت المعركة معا ضد البرتغاليين الذين كانوا قد استقروا فى البحار الهندية وأحكموا مراكزهم فيها، وكذا كانوا قد أتوا على الاحتكار المصرى للتجارة مع الجزر الواقعة فى هذه البحار.

إلا أن الانحطاط أخذ يتسرب فى كل من الجزيرة العربية والهند مع استتباب الحكم البريطانى فى الهند وزحف الاستعمار إلى مصر، كما قال البروفيسور همايون كبير، وزير الابحاث العلمية والشؤون الثقافية، الأمر الذى أدى إلى توقف هذا الأخذ والعطاء الذى جرى إلى مدة طويلة بين هذين الشعبين العظيمين. بيد أن هاتين الامتين لم تنسيا بعضهما بعضا فى كفاحهما من أجل الحرية والسيادة كدأبهما فى السراء والضراء فى الازمنة القديمة. فلقد تكلم الزعماء المصريون مرات عديدة عن حركة الاستقلال فى الهند، ونوهوا بالجهود الجبارة التى كان يبذلها زعماء حزب المؤتمر الوطنى الهندى الذين كانوا يخوضون معارك طاحنة مضنية ضد الحكومة البريطانية فى الهند من أجل الحصول على حرية البلاد. وكذلك لم يأل الزعماء الهنود بدورهم جهدا فى مد يد المساعدة والمساندة والتأييد الى الزعماء المصريين فى تلك الأيام الحرجة.

وعند ما بزغ فجر الحرية رأت الهند ـ كما قال البروفيسور همايون كبير من واجباتها القصوى أن تحيي تلك الروابط والعلاقات التى كانت تربطها مع مصر فى الزمن القديم . وسياسة عدم الانحياز التى تتمسك بها هاتان الدولتان واعتقادهما الراسخ فى مبادئ « بنج شيل » والاصول التى قررها مؤتمر باندونج أدت الى مدى بعيد فى تعزيز وتقوية عرى الصداقة التى تربط بين الهند ومصر منذ أقدم العصور وان كانت أزمة قناة السويس برهانا على شئ فانها كانت وبدون شك ، برهانا على أن الهند تكون مستعدة دائما لمؤازرة صديقاتها من الدول عند ما تبتلى بمحنة أوتواجه أزمة . ثم ان الموقف المؤيد والمساند الذى وقفته الجمهورية العربية المتحدة ازاء قضية جوا ، منذوقت قريب ، ساهم بمدى اكبر نحو توثيق أواصر الصداقة والعلاقات الاخوية القائمة بين هذين البلدين العظيمين منذ أمد بعيد عبر القرون والأجيال .

الأنباء الثقافية

زارت الفنانة رتهى ديوى مع فرقتها ١٢ مدينة من سويسره من المدن التى تتحدث باللغة الفرنساوية ، وقامت بعرض فنها ، وكان الاقبال على العرض عاما ، وجلبت الفنانة وفرقتها ثناء بالغا من الجمهور واهتمت فى عرضها بتمثيل أنواع الرقص الهندى الشائعة فى مختلف أنحاء البلاد .

* * * * * * * * * *

زار وفد أفغانى مكون من تسعة فنانين دلهى وقدم عرضا موسيقيا رائعا فى العاصمة فى الخامس من شهر أبريل .

* * * * * * * * * *

خصصت الحكومة الهندية المركزية خمس عشرة منحة دراسية لتمكين أساتذة الجامعات والمعاهد الأخرى من الحصول على التدريب العملى فى اللغات الأجنبية فى البلدان الخارجية .

* * * * * * * * * *

صرح البروفيسور همايون كبير رئيس مجلس الهند للروابط الثقافية ووزير الأبحاث العلمية والشؤون الثقافية للحكومة المركزية بأن الدعوة وجهت الى ٤٠ من رجال الادارة فى الدول الافريقية للتدريب فى اكاديمية الادارة الوطنية فى موسورى .

* * * * * * * * * *

بدأت حفلة الفيلم الهندى فى مل هاوس فى فرنسا الشرقية فى شهر يونيو ، وكان أول فيلم عرض فيها باثهر بنجالى لاستياجيت راى .

* * * * * * * * * *

عقدت حفلة دراسية فى شهر يونيو فى بنجلور حضرها رجالات الأدب واللغات من ٢٥ جامعة ، ودرسوا مشكلة اللغات الهندية و وصوا بايجاد خط مشترك لجميع اللغات الهندية لتسهيل التفاهم .

* * * * * * * *

أسفرت التنقيبات الجارية فى وداربها مولد والدة شواجى عن تسعة قاعات كبرى تحت الأرض ، وكلها فى حالة جيدة ، ويقدر أنها بنيت منذ أربعة قرون ، وكل قاعة ٣٠ قدما فى ١٤ قدما .

* * * * * * * *

تمكنت معهد الأبحاث الشرقية فى جودهبور من الحصول على ذخيرة ثمينة من المخطوطات العتيقة التى لها قيمتها التاريخية ويتوقع أن المعهد سيستطيع عما قريب اعداد الصور الفيلمية لهذه المخطوطات لكل من يود ذلك .

وفيما يذكر أن هذه المخطوطات تهيئ معلومات هامة فى الميادين الثقافية والتعليمية .

* * * * * * * *

تنوه الدكتور رياض العتر المستشار الثقافى لسفارة الجمهورية العربية المتحدة فى الهند ، بأعمال الفرقة الهندية التى أجرتها فى الجبال النوبية التى ربما تغرقها مياه سد اسوان على النيل .

تلقينا من الأستاذ رهبر فاروقى مؤلفه باللغة الأردوية «قرآن پاك اور آسمانى پروازين» (القرآن الكريم والارتياد فى الجو).

* * * * * * * *

عين مجلس الهند للروابط الثقافية الدكتور اقبال على شاه استاذا زائرا فى آسيا الغربية وافريقيا الشمالية، وسيكون مستقره فى المراكش.

ومهمة الدكتور اقبال على شاه ان يلقى محاضرات حول الثقافة الهندية مع تعاون الجامعات والمعاهد التعليمية والمؤسسات الثقافية فى تلك المناطق.

والمقرران يكتب الدكتور عن البلدان التى يزورها ولاسيما من ناحية علاقاتها الثقافية مع الهند، وسينشر المجلس هذا المؤلف.

* * * * * * * * * *

نظم المجلس كدابه معسكرات صيفية فى شهرى مايو ويونيو للطلاب الاجانب، واشترك ١٦٥ طالبا من ٢٠ بلدا فى المعسكرات الثلاثة وكان المعسكران فى كاشمير ومعسكر فى اوتاكمند، وتولى مدير جامعة جمون وكاشمير سردار بانيكار تدشين المعسكرين فى كاشمير كما تفضل المستر جواهرلال نهرو رئيس وزراء الهند بالزيارة، واضاف المعسكرين كذلك رئيس وزراء كاشمير ورئيس للولاية.

وقام الطلاب برحلة الى شلالات كولهى وتسلقوا الجبال كما قاموا بنزهات فى الامكنة الأخرى من الولاية.

واما المعسكر فى اوتاكمند فافتتحه حاكم مدراس، وكان هذا المعسكر ايضا خير مثال للتعاون وللتعائش. ومكث الطلاب فى بنجلور وزاروا المناطق الصناعية فى تلك المنطقة.

ومما يذكر ان وجه فى هذه المعسكرات الثلاثة اهتمام بالغ الى تشجيع الطلاب على القاء محاضرات حول المواضيع الممتعة المختلفة من تقاليد بلدانهم وثقافتها .

* * * * * * * *

شجع المجلس على نشر سيرة غاندى بقلمه فى اللغة التركية ، وذلك بانه وافق على شراء مائة نسخة من المطبوع ، وتقوم بترجمة ونشر المولف السفارة الهندية فى تركيا .

* * * * * * * *

تواصل فروع المجلس فى الانحاء المختلفة باعداد التسهيلات اللازمة للطلاب الاجانب ، وبذل الاهتمام الى ان تكون ايامهم فى الهند سعيدة وعائدة عليهم باكثر نفع ممكن ، فتقوم هذه الفروع بنظم رحلات ومساعدة الطلاب على الالتحاق بالجامعات والمعاهد .

THAQĀFATU'L-HIND

Vol. XIII | October 1962 | No. 4

Editor:

S. Taiyeballi Lokhandwalla

CONTENTS

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

PUBLISHED QUARTERLY

(JANUARY, APRIL, JULY and OCTOBER)

BY

THE INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS

Rates of Subscription, Post Free

INLAND		FOREIGN	
Single Copy	Rs. 2.50	Single Copy	5 Sh.
Annual	Rs. 10.00	Annual	20 Sh

Copies are sent only on prepayment and not by V P. P.

All remittances and requests for supply of copies are to be addressed to the Secretary, I. C. C. R. and not to the editor.

Books for reviews and journals in exchange etc. are to be addressed to the editor.

Printed and Published by

MR. INAM RAHMAN,

SECRETARY, THE INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS,

Azad Bhavan, New Delhi--1,

at The Nuri Press Limited, Madras-13 (South India)

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

VOLUME XIII No. 4

THE INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS

AZAD BHAVAN, NEW DELHI 1

OCTOBER

1962

ثقافة الهند

المجلد الثالث عشر — العدد الثالث

مجلس الهند للروابط الثقافية

آزاد بهون ، دلهي الجديدة ١

يوليو ١٩٦٢

ثقافة الهند

يصدرها أربع مرات فى السنة : يناير ، إبريل ، يوليو ، أكتوبر

مجلس الهند للروابط الثقافية

ثمن الاشتراك خالص الأجرة

فى الهند	فى الخارج
الاشتراك السنوى : عشر روبيات	الاشتراك السنوى : عشرون شلنا
العدد الواحد : روبيتان ونصف	العدد الواحد : خمس شلنات

ترسل المجلة عندما يسدد الدفع مقدما ، ولا ترسل بالحوالات البريدية .

توجه المراسلات و الطلبات بهذا الشان إلى سكرتير المجلس ، لا إلى رئيس التحرير .

توجه الكتب للاستعراض والمجلات المتبادلة والمراسلات المتعلقة بهما ، إلى رئيس التحرير .

طبعها ونشرها السيد إنعام الرحمن ، سكرتير مجلس الهند للروابط الثقافية .

آزاد بهون ، دلهى الجديدة ١

فى مطبعة نورى المحدودة بمدراس ١٣ (جنوب الهند)

ثقافة الهند

يصدرها مجلس الهند للروابط الثقافية

رئيس التحرير ـ شمعون طيب على لوكهندوالا

جلد ١٣ شمارہ ١٢

المجلد الثالث عشر	يوليو سنة ١٩٦٢	العدد الثالث

الصفحة

محتويات هذا العدد

الأدب الهندى المعاصر

— ١٣ —

الاستاذ محى الدين الألوائى

السنسكرتية

يرجع تاريخ اللغة السنسكرتية فى القارة الهندية إلى أربعة آلاف سنة مع أن أقدم الآداب الهندية فى هذه اللغة الكلاسيكية الكتاب المعروف «رگ ويدا»(١) و يعتبر أقدم الكتب عن سلالة الآريين بأكملها . و يأتى



شكنتلا يستأذن رشى

(1) Rig Veda

بحث مفصل عن هذا الكتاب فى محله نظرا لمكانته المرموقة فى التاريخ الآرى فى الهند وهيئة اللغة فى عصر ماقبل التاريخ و المذاهب و الحضارات بوجه عام ـ و أن الآداب السنسكرتية لحية خالدة الى يومنا هذا فى طيات الكتب الدينية الهندوسية المعروفة بـ « ويداس »[١] و الكلاسيكية الهندية الأخرى العديدة . و أن الأسلوب الأدبى الرائع لهذه المؤلفات القيمة ، و القواعد اللغوية و القوانين النحوية و طرق الانشاء فى التمثيليات السنسكرتية القديمة ، ليدل على أنها كانت فى تلك العصور المديدة لغة حية شائعة فى أوساط الشعب و الميادين العلمية و الأدبية و الدينية ، و فى الوقت ذاته كانت تحتل مكانة اللغة الرسمية و الثقافية .

و ينحدر معظم اللغات الهندية المحلية من أصل سنسكرتى و لايزال نقطة الالتقاء بين هذه اللغات الاقليمية المختلفة و ليس من المبالغة فى شئ أن يقال بأن اللغة السنسكرتية تلعب دور العامل الفعال فى خلق ثقافة مشتركة و وحدة أدبية فى شتى أنحاء القارة الهندية . و نرى الأصول السنسكرتية متمكنة فى القواعد النحوية و التراكيب اللغوية لعدة لغات هندية محلية سيما اللغات الشائعة فى جنوب الهند مثل « مليالم » و « تلجو » و « كندية » و « تمل » . و أن الحروف الهجائية لها لجارية على أصول الهجائية السنسكرتية نفسها . بل و أن هذه اللغات ، سيما « مليالم » و « تلجو » مزيجة من السنسكرتية و اللهجات المحلية .

و بدأت السنسكرتية تبث نفوذها و ترسل شعاعها إلى مناطق آسيا الوسطى و الشرق الاقصى منذ القرن الأول قبل الميلاد بطريق «البوذية» . و منذ القرن الثانى للميلاد صارت اللغة السنسكرتية، مطية الثقافة الهندية

Vedas (1)

إلى جنوب شرق آسيا و منحت لهذه البلاد تراثا مليئا بالتمثيليات و الروايات و الاشعار و الموسيقى و الرقص و النحت، و هكذا لم تعد السنسكرتية عامل التجانس للقارة الهندية فقط بل جعلت الشرق الأقصى و جنوبي شرق آسيا تحت تجانس ثقافي متين . و خلال هذه الفترة الذهبية ، تركت السنسكرتية أثرا فعالا في جميع الميادين الادبية و الفلسفية و الفنية و العلمية وغيرها . و من بواعث الأسف للعالم الادبي أن صفحات مجيدة من الأدب القديم تبقى في غياهب الجهل و الاهمال في المخطوطات السنسكرتية المحفوظة في مختلف المكتبات الاثرية مع أن جزءا كبيرا منها قد فقد على مر العصور و ملمات الزمن ، ولم يبق في أيدينا منها إلا ما طبع أو تتناقل الألسنة جيلا بعد جيل ، ولا يستطيع أحد أن ينكرالنظام الفلسفي و التمثيلي و الروائي الذي ينطوي عليه الأدب السنسكرتي القديم مثل « أبانيشاد » و « كيتا » وغيرهما من التراث الهندي الذي صار جزءا هاما للفكرة العالمية ، و أما الأساطير السنسكرتية فلم تشجع آداب اللغات المحلية فقط بل أوجدت - بفضل شخصياتها الروائية و المبادئ القيمة - نظريات إنسانية و مبادئ سياسية ، و أفكارا وطنية و قواعد خلقية عظيمة . و تعتبر تمثيليات كاليداس و « سدراكا » و أشعارهما في المكانة الأولى في هذا الحقل الزاهر .

و من الميزات التي تركتها اللغة السنسكرتية في اللغات المحلية الاخرى أن كل كاتب أو خطيب عند ما يصل إلى قمة الاساليب الأدبية في اللغة التي يتناولها ينساق إلى اقتباس كلمات أو فقرة من الآداب السنسكرتية الخالصة ليزيد ما يقوله روعة و بهجة . وقد صارت السنسكرتية جهازا مشتركا لا يمكن الاستغناء عنه كاتب أو أديب في لغة محلية . و يمكن أن يقال بأن الوعي

الجديد الذى ساد البلاد بعد الاستقلال يرجع الفضل الكبير فيه إلى التراث القديم الزاهر للبلاد المنبعث من أعماق الآداب السنسكرتية و كذلك الروح التى تلعب وراء الانتاج الأدبى الحديث السنسكرتية ولوكانت اللغات المحلية الواسطة المباشرة .

و تمتاز الآداب السنسكرتية الكلاسيكية القديمة بجميع أنواع جودة الأسلوب ، و دقة المعانى ، و وفرة الخيال و التشبيهات الخصبة الجذابة . و بلغت التمثيليات السنسكرتية إلى أوجها فى اختيار الشخصيات الروائية و المشاهد و المحاورات الكلامية بحيث تدانى تماما مع التمثيليات و المسرحيات العصرية . و أن فن «التحسينات» السنسكرتية المعروفة باسم : « ألنكارا شاسترا »[1] لتساعد مساعدة فعالة فى سبيل النهوض بالآداب الحديثة للغات المحلية الهندية العديدة . و من هذه الناحية فلا مانع من القول بأن السنسكرتية لها جذور متأصلة فى عالم الآداب و إن لم تكن معدودة الآن فى مقدمة صفوف اللغات الحية الحديثة .

أثر اللغات الأخرى فى تطوراتها

شأن السنسكرتية فى الأخذ و العطاء شأن اللغات العالمية الأخرى . و يبدو من تاريخ تطورات هذه اللغة خلال العصور الطويلة و خصوبتها و نموها الانطباعات الخارجية الطارئة عليها و الاثر الذى تركته اللغات المعاصرة الأخرى فى مختلف الميادين الأدبية و الالفاظ و الأوزان و البحور والمصطلحات الأخرى ، وكما أنها تلقت واحتضنت فى حجرها التقاليد والأشكال و المظاهر التى كانت تسود المناطق التى احتلتها بنفس الروح التى منحته

---

(1) Alankara Sastra

الكثير للاخرى و اعتقدت السنسكرتية ـ إذا صح هذا التعبير ـ فى مبادئ فى التعايش السلمى القائلة : « عش ودع الغير ليعيش » و رأت عناصر الجمال فى الثقافات العالمية كلها .

و امتازت اللغة السنسكرتية بمقدرة ذيوعها فى جميع أنحاء الهند و بث أجنحتها فى أوساط اللغات المحلية كلها مع الاحتفاظ بقيمها و قيم شقيقاتها بعيدة عن التصارع أو التنافس . و كان الكتاب السنسكرتيون فى اطلاع مستمر على الحوادث المعاصرة لكى يستفيدوا من كل حدث هام بحرية كاملة . و فى العصور الأولى استفادوا من اليونان و الروم ، خصوصا فى الرياضيات ، و فى الأيام المغولية تعلموا الفارسية و ترجموا منها و من العربية بحيث نشأ هناك امتزاج سنسكرتى ـ فارسى وطيد الأركان ، و مزجوا العناصر التى أخذوها من الخارج مع الأساليب السنسكرتية الأصيلة مع الاحتفاظ بشخصيتها الخاصة . و فى العصور الاسلامية الذهبية اشتدت روابط السنسكرتية مع بلدان غرب آسيا إذ قام الخلفاء العباسيون بنقل العلوم الطبية و الرياضية و الحسابات إلى العربية ـ و من المؤلفات الهندية السنسكرتية القديمة المنقولة إلى العربية و المتداولة إلى الآن بكل ذيوع و انتشار « كليلة و دمنة » ترجمة « پنچ تنترا » ـ و لنا بحث عنها فى أواخر هذا المقال ـ و أما الغرب فقد أخذها بطريق التراجم العديدة القيمة التى رعاها العرب ، و يمكن لنا الآن أن نقول بأن الاتصالات الاوربية الجارية فى العصور الحديثة بمثابة استئناف لعلاقات الهند الفكرية القديمة مع أثينا و الاسكندرية و روما و بلدان البحر الا بيض المتوسط الأخرى . ودخل الأدب السنسكرتى فى مرحلة جديدة نتيجة بازدياد النفوذ الاوربى الحديث

سواء فى المناهج التعليمية و النظم الادارية و الميادين الفكرية و الأساليب الادبية .

العصر البريطانى

فى بداية العصر البريطانى فى الهند كانت التعاليم السنسكرتية بأيدى علماء السنسكرتية تجرى فى طول البلاد و عرضها بنشاط بالغ ، و أثناء فترة القرن التاسع عشر كان عالم السنسكرتية «بانديت» و ابنه المتعلم يكتب معظم تبرعاته الأدبية والعلمية فى السنسكرتية وحدها ، ومع تيار انتشار وسائل الطبع العصرى و خمود مجال الطبع و النشر فى السنسكرتية بقيت الآداب السنسكرتية مدفونة فى طيات المخطوطات و أرشيف المكتبات ، و لذا صار من الصعب أن نسرد بيانا مفصلا دقيقا عن الادب السنسكرتى الحديث لكون نتاجه كله أوجله غير مطبوع بحيث يحتاج إلى جهود جبارة متواصلة فى إجراء تحقيق علمى عنه ، وكتب عدد كبير من الكتاب المعاصرين الاشعار و المسرحيات و التمثيليات و القصص وغيرها فى السنسكرتية و لكن الوقت لم يأت بعد لترى هذه الأعمال الأدبية نور الانتشار الواسع فى أنحاء البلاد كلها . ولا ينبغى لأحد أن يتجاهل بأن استمرار النشاط الأدبى الايجابى فى اللغة السنسكرتية لم يكن عرضة للتوقف لأجل عدم المجال الواسع فى مضمار الطبع و النشر ، و أنتجت كمية مرموقة من الآداب الحديثة فى تلك اللغة بحيث لا تقل أهمية أو مداناة مع اللغات الحية الاخرى فى العالم .

و إلى جانب الكتاب القدامى فى شتى نواحى آداب اللغة السنسكرتية ، قد نشأ فى جنوب الهند كتاب فى عدة مواضيع أدبية فى أسلوب حديث و فى مقدمتهم : « بهتا سرى نارايينا شاستري »[1] الذى ألف ثلاثة و تسعين

Bhatta Sri Narayana Sastri (1)

تمثيلية ، و « رادها منجالام نارابنا شاستري»[١] صاحب مائة و ثمانية مؤلفات أدبية حول مواضيع أدبية مختلفة، و «كاويا كانتام جنابتى شاستري»[٢] و أمثالهم من الذين يفوقون أقرانهم فى النواحي الأخرى من مراكز اللغة السنسكرتية و آدابها.

ووضع الأديب السنسكرتى الشهير «راما شاستري» من ولاية ميسور كتابا فى شكل مكالمات بين «راما» و «سيتا». و هناك كتب عديدة وضعت فى السنسكرتية حول النقد الادبى و علم التاريخ و تاريخ آداب اللغة. و نبغ عدد لابأس به من مهرة الأدب السنسكرتى فى اللغة الانجليزية و آدابها أيضا مثل الدكتور « رادها كرشنان » و « راجا جوبالا جاري».

و لما أدرك الحكام البريطانيون نفوذ العالم السنسكرتى فى أوساط عامة الشعب و ما للغة السنسكرتية من أدب واسع فى التمثيليات و الأشعار و تاريخ العظماء و الملاحم وغيرها من النواحى الادبية الرفيعة أوعزوا الكتاب السنسكرتيين لوضع تواريخ العظماء البريطانيين نثرا و نظما، و كذلك الروايات و التمثيليات فى الاطراء على الحكم البريطانى و مآثر رجاله. و وجدوا تلبية منهم بطريق الاشعار و التمثيليات بطريقة اتبعها أسلافهم فى مدح العاهل الملكى فى « وجيانكرم »[٣]. و هكذا دخلت بريطانيا و عظماؤها و سياساتها - إلى حدما - فى الأدب السنسكرتى و ألف « راماسوامى راجا»[٤] من «تنجور» فى جنوب الهند كتابا فى السنسكرتية عن بريطانيا و أشار فيه إلى حياة الشخصيات الهندية البارزة أيضا. و بحث « سرى نواسا جاريا »[٥] عن الحرب العالمية الأولى فى كتابه السنسكرتى الشهير

Radha Mangalam Narayana Sastri (1)
Vijaya Nagaram (3) Kavyakantam Ganapathi Sastri (2)
Sri Nivasa Charya (5) Ramaswamy Raja (4)

« آنجلوجرمني يدها ويوارانم »[1] (الحرب الانجليزية الألمانية). و كتب « سرى جوبالا أينكار » من مدراس ، قصيدة الغرام فى السنسكرتية ، ويدور موضوعها حول تضحية الامبراطور البريطاني ادوارد فى سبيل حبيبته .

و ان المكتبة الشعرية السنسكرتية لمليئة بالقصائد التاريخية للعائلات الملكية المحلية العديدة و لكن الأدب الشعرى الحديث السنسكرتى لايخلو عن البحث التاريخى عن الهند تحت الحكم البريطاني . و أن الكتاب المعروف « إتيهاسا بيذكا » فى خمسة أبواب يتناول الحروب التى وقعت فى عهود سلطان ٹيپو ، و ملوك مراتا . و كما أن « بهارتا إتهاسا » يعطينا فكرة عامة عن تاريخ الهند فى النثر السنسكرتى .

التواريخ الشخصية

إذا نظرنا بعين التحقيق نرى فرقا دقيقا فى الأساليب المتبعة قديما و حديثا فى وضع التواريخ الشخصية لأن الأدب القديم فى التواريخ الذاتية كان يتناول ـ إلى جانب حياة الشخص المعنى و طرق عيشه ـ الحالة السائدة فى زمنه و الظروف المحيطة به والبيئة التى عاش فيها ليكون بمثابة جولة شاملة تاريخية فى ذلك العصر . و أما الأسلوب الحديث فى هذا المضمار فينحصر فى معالجة الحوادث و الظروف المحيطة بشخصية معينة ، بناء على أن الكاتب العصرى يفرق بطريقة علمية بين شتى أنواع التاريخ و فروعه ، من العلمى ، والدينى و السياسى و الاجتماعى و الاقتصادى و غيرها ، و فى التواريخ الذاتية أيضا يتنوع فى اختيار الشخصيات من العلماء و الشعراء و الأدباء و الساسة الكبار و المصلحين الدينيين أو الاجتماعيين .

Anglo-Jarmani Yudha Vivaranam (1)

و من التواريخ الشخصية الشهيرة فى السنسكرتية « شيوا راجا وجيا »[1] للكاتب المعروف « أمبكادتاوياسا » من جيبور ، عن تاريخ حياة « شيواجى »[2] و « بهارتا ويرا رتنا مالا »[3] للمؤرخ « سرى پدا ساسترى هسوركار » عن عدد من الابطال الهنود مثل « پريتوى راج » و « شيواجى » و « رانا پرتاب سنغ »[4] و كتاب « سيكهرم شاسترى »[5] عن « رانى أهليابای » فى منظومة سنسكرتية . هذا إلى جانب عدة مقالات و رسائل كتبت عن تواريخ عائلة معينة أو شخصية خاصة ، تتناول بعض النواحى من نشاطها السياسى أو العلمى وما إلى ذلك .

وصار الصوفيون والنساك أيضا من مختلف أنحاء البلاد موضوع المؤرخين جماعات أو فرادى حيث نرى مؤرخا يكتب عن عظيم من هؤلاء ، يحاول الآخر عن جماعة منهم أو الذين ينتمون إلى مذهب بعينه . و مثلا وضعت الكاتبة السنسكرتية من ولاية ميسور « الملاما »[6] كتابا قيما عن بوذا و دعوته فى أسلوب جذاب سهل المنال باسم : « بدها چرترا مريتا » بينما نجد « هسوركار » قد ألف كتابا جامعا عن « ولبها چاريا » و « رام داس » باسم : « بهارتا سادهو رتنا مالا » و قدم «كاليهار داسا واسو» تاريخ حياة كل من « سرى جيتنيا » و معاصره « أدوايتا » فى نثر خلاب سلس ذاق و أما الكاتب القدير « أكيلا نندا سرما » فقدم تواريخ زعماء الديانات الجدد كلهم فى كتابه المعروف عن حياة «ديانندا» و سماه « ديانند دجوجيا » .

و قام عدد من المؤرخين بوضع كتب طويلة عن علماء البلد و أدبائه ، فى مختلف العصور ، فكتب « چندرا بهوشن شرما » عن حياة

Bharata Vira Ratna (3) Sivaji (2) Siva Raja Vijaya (1)
Sakharam Sastri (5) Rana Pratap Singh (4) Mala
Alamalamma (6)

الأديب السنسكرتى الشهير «بجنا راما» من بنارس، و وضع «نارايانا شاسترى» كتابا شاملا عن حياة خمسة من مشاهير الادباء بينما نشرت المجلة الادبية السنسكريتية المعروفة «سنسكرتا چندركا» سلسلة مقالات تاريخية و أدبية عن أبرز الأدباء فى اللغة السنسكريتية قديما و حديثا . و أما السير الذاتية ، فلم تتمكن فى الأدب السنسكرتى إلا فى السنين الاخيرة . و كتب الاديب « درحانند سوامى » تاريخ حياته باسم : « ودیودیا » و من السير الذاتية الصادرة فى الأخيرة « إيشورا درشنا »[1] لسوامى « تپوونم »[2] من « مالابار » بولاية كيرالا . وهو الآن يقيم فى صومعة فى منطقة الهمالايا .

و طرق الأدب السنسكرتى باب التقدم الذى أحرزه بعض جهات البلاد بفضل حكامها البارزين فوضعت القصائد و القصص فى اللغة السنسكرتية عن المقيد «كريشنا راجا»[3] مهاراجا «ميسور» الذى نالت الولاية فى عصره نهضة شاملة فى شتى الميادين ، و كذلك عن المهاراجا «راما ورما»[4] فى إمارة «كوتشين» لـ «كنجان واريار»[5] المطبوع فى عام ١٩٣٠م و أما آخر مهاراجات كوتشين ، فقد وضع عدة مؤلفات بنفسه فى اللغة السنسكرتية .

النقد الادبى

من ميزات اللغة السنسكرتية أنها كانت تصرف اهتماما خاصا – منذ القدم – فى دراسة تاريخ الآداب السنسكرتية حتى فى المكاتب التعليمية القديمة . و من هذه الناحية بلغ النثر السنسكرتى درجة ممتازة فى ميدان فقه اللغة و تاريخ الآداب السنسكرتية . و لـ «راجا راجا ورما» مؤلف قيم

Krishna Raja (3) Tapovanam (2) Isvaradarshna (1)
Kunhen Varier (5) Rama Varma (4)

عن اللغات الهندية - الأوربية . و يمكن أن يعد العصر الذى قضاه الأدب السنسكرتى فيما بين عام ١٩٢٥ - ١٩٥١ م عصر الحركات الجديدة فى الميادين الاجتماعية و الدينية و الفلسفية . و منذ أن بدأ الهنود يلتقطون طرق الحياة الأوربية ، و عمت الرحلات الخارجية و أخذت الاصلاحات الاجتماعية و الدينية طريقها فى المجتمع الهندى ، قام الهندوسيون الارثودكسيون لحفظ التقاليد و الطقوس الهندية القديمة فلم يألو «الانديت» - رجل الدين الهندوسي - جهدا فى الكتابة ضد الرحلات فى الخارج ، و الزواج الحر ، وزواج الأرملة ، وغيرها من التقاليد التى كان يتمسك بها الهنادك القدامى .

و أتت حركة «آريا سماج» التى دعت إلى العودة إلى صفوة مبادئى الديانة «الويدية» الهندوكية . و ساعدت هذه الحركة على نشر التعاليم السنسكرتية و وضع عدة كتب مدرسية فى هذه اللغة . و صدرت عدة مجلات دينية أدبية تدعو إلى التمسك بالتقاليد الهندية القديمة ونشر مؤلفات الادباء السنسكرتيين و تعارض السير قدما بتيار الاصلاحات الدينية و الاجتماعية الذى كاد أن يكتسح البلاد بسرعة فائقة . و هذا لايؤدى إلى إنكار الدور الذى لعبه بعض الأدباء السنسكرتيين المتنورين فى ميدان تحقيق أهداف هذه الاصلاحات الجارية فى أنحاء العالم .

التراث السنسكرتى

لكل لغة أو أدب تراث خاص يمتاز به عن الآخر . ومن ميزات اللغة السنسكرتية روح التسامح . و بينما جاهدت السنسكرتية فى عصورها المديدة لأجل الدفاع عن أفكارها و مبادئها فلم تنس حقيقة أن الوسائل المتنوعة لتؤدي إلى الهدف الواحد ، و أرسلت آثار هذه الروح العظيمة نورا على

الفكر الهندى الحديث . و ربما يبدو هذا الرأى غريبا بالنظر إلى ماتقدم من مقاومة الأدباء السنسكرتيين - و إن لم يكن كلهم - الاصلاحات و تمسكهم بالتقاليد القديمة ، ولكن روحهم المتسامحة قد وسعت صدورهم لقبول آراء أربع مدارس مختلفة لـ «ويدانتا» الهندوكية ، و دعوا أيضا إلى محو الفوارق الطبقية و الطائفية و إلى التفاهم المتبادل و ألم يكن أى أثر لهذه الروح الهندية القديمة على فلسفة «التعايش السلمى» المعروف فى يومنا هذا ؟

و أن ارتفاع معدل دراسات الفلسفة الأوربية فى الكليات المحلية ، ومنها المنطق ، وعلم النفس ، و النظريات وفق الآراء التى أبداها الكتاب الغرب ، قد أثار اهتمام البعض لنشر هذه الفلسفة فى أوساط قراء السنسكرتية أيضا . و قام عدد من الكتاب النابغين فى اللغات الهندية و الأوربية بمهمة ترجمة عدد لابأس به من المؤلفات الغربية إلى اللغات الهندية وفى مقدمتها السنسكرتية . ونشرت مجلة «بانديت» الصادرة من بنارس ، الترجمة السنسكرتية «لمبادئ العلوم الانسانية» «لبركلى»[1] و رسائل «لوكه»[2] عن «الفهم الانسانى» . وكتب الدكتور «سياما ساسترى»[3] فى عام ١٩٢٩ م كتابا بعنوان : «پاشچاتيا پرامانا تتواومنسا تتوا» عن المنطق و الفلسفة فى الغرب . و أحدث الكتب السنسكرتية فى هذا المضمار ما لـ «وسواسورا سدهانتا سرومنى» باسم : «نيتى شاسترا» عن الاخلاق فى الفلسفة الغربية .

العلوم الحديثة

و منذ انبثق فجر العصر العلمى الحديث و بدأ الجيل الجديد يتوق للرى من مناهله العذبة ، جرى تيار فى أذهان الكتاب السنسكرتيين عن ضرورة إدخال العلوم الحديثة و منافعها و نجاحها فى ميدان الاكتشاف

Dr. Syama Sastri (3) Locke (2) Berkely (1)

المواهب الكامنة فى الهيكل الانسانى لصالح البشرية و نفعها العام ، إلى قلوب الذين لم ينالوا قدرا وافيا من الدراسة الانجليزية . و لعبت المجلات السنسكرتية مثل ، «سنسكرتا چندركا» لأپا شاسترى و «ساه» دورا نافعا فى تحقيق هذا الهدف النبيل . وكتب «إلتور راماسوامى شاسترى» و «يوجاديانا مسرا» رسالتين عن الهندسة بينما كانت مجلة «ساه» تنشر مقالات متتالية عن شتى فروع العلوم الحديثة مثل الرياضيات ، و الكيمياء ، و الفلكيات و الحساب ، وعلم الانسان ، و الاختراعات العديدة العصرية . و وضع «ونكتا رامانيا»[1] من ميسور مؤلفا قيما عن الكتاب الهنود القدامى فى العلوم و الفلسفة و تقف ميسور فى مقدمة المناطق التى تبرعت بمؤلفات ذات قيمة كبرى فى بحث علمى دقيق عن الاكتشافات و الاختراعات العصرية ، فى اللغة السنسكرتية ، و بينما نرى أشخاصا كتبوا كثيرا عن التقدم العلمى الغربى نجد أناسا يقصون الفشل الذى منى به العلم الحديث فى ميدان البلوغ إلى غاياته المطلوبة و اكتشاف أسرار الحياة الانسانية .

و من المؤلفات السنسكرتية الموضوعة فى العلوم الحديثة «پراتياك شريرا»[2] فى «علم التشريح» لمؤلفه «كاوى راج جننات سن» (۱۹۱۹ م) و«سدهانتا ندانا»[3] فى «علم الامراض» لنفس المؤلف (۱۹۲۲ م) و«رسا جالا ندهى»[4] فى «الكيمياء الهندية» . وكتب أطباء «آيورويدا» فى مالابار ، مؤلفات هامة فى ذلك الموضوع بطريقة حديثة علمية فوضع ، وى . أن . «ناير» «أنوجراها ميامسا»[5] فى «نظرية الجراثيم» (۱۹۳۸م) و يتناول أطباء آخرون مثل ، ك . أس . مهاسكر ، و أن . أس . واتوا ، فى : «سواستيا وريتا»

Siddhanta (3) Pratyak Sharira (2) Venkata Ramanayya (1)
Anugrahau Mimamsa (ه) Rasa Jala Nidhi (4) Nidana

المواضيع التى تتعلق بالصحة و طول العمر ، و قام كاشيكار من بونا ببحث طويل عن منشأ آيورويدا و تطوراته و تقلباته خلال العصور الطويلة التى مرت عليه ، وطبع كتابه القيم فى هذا الموضوع : آيورويدا بتارتها و جناناه فى عام ١٩٥٣ م .

ركويدا سمهتا

تقدمنا فى مفتتح المقال أن « رجويدا » لأقدم الكتب الجامعة فى اللغة السنسكرتية و كما أنه أوثق المؤلفات عن السلالة الآرية وعن ثقافاتها و حضاراتها و لغاتها و عقائدها . و أن الآريين - سواء فى الهند أو غيرها - كانوا حاملى الأدب السنسكرتى و تأثرت هذه اللغة بمعتقداتهم و آثار حضارتهم بحيث تتجلى خلال الآداب السنسكرتية المتنوعة. ولذا اشتهرت مدنيتهم بالتمدن الركويدى، بل و أن هذا التمدن بعينه التمدن الهندوسى .

أن لغة «ركويدا» تفوح منها رائحة لغة مشتركة كان ينطق بها أسلاف شعوب عديدة فى موطن مشترك و فى زمن معاصر ، فمثلا فان الالفاظ التى تدل على القرابة أو التجربة الاساسية فى الحياة لنى تقارب وثيق فى النطق و المعانى فى اللغات السنسكرتية و اللاتينية و الالمانية و الانجليزية و الفارسية فان كلمة الأم ، فى السنسكرتية « ماتر »[١] وفى اللاتينية « متر »[٢] وفى الانجليزية « مدر »[٣] وفى الفارسية « مادر »[٤] . وللابن فى السنسكرتية « سون »[٥] وفى ـ اللاتينية « سونو »[٦] وفى الالمانية «سن»[٧] وفى الانجليزية «سن»[٨] و هذا التشابه القريب اللغوى يدل على أساس مشترك فى التاريخ القديم عن العهد البدائى للبشرية بصفة عامة و لهذه السلالة بصفة خاصة .

Mātar (1) Matar (2) Mother (3) Mater (4) Sūnu (5)
Sūnū (6) Sunu (7) Son (8)

و ما هو الموطن الأصلى للآريين هذا هو سؤال يتطلب بحثا دقيقا بطريقة علمية عميقة. و أن الكتاب الهندوسى القديم «ركويدا» و أقدم الكتب الايرانية «أوستا» يبديان تطابقا فى اللغة و الافكار أكثر مما هو فى أى كتاب آخر. و هذه المشابهة القريبة بين ركويدا و أوستا تدل على كون أجداد الهنود القدامى و الايرانيين منحدرين من أصل واحد أو - على الاقل - من موطن مشترك أو عاشوا مدة طويلة معا قبل الافتراق إلى أماكن متنائية. و علينا الآن التحقيق عن العهد الذى وضع فيه هذا الكتاب القيم.

إن الاكتشافات التاريخية التى حصلت فى منطقة «بوجاز كوئى»[1] فى الشرق الادنى و التى يرجع تاريخها إلى عهود تسبق عام ١٤٠٠ قبل الميلاد، تدل على وجود علاقات عائلية بين ملك «الحثيين» و ملك «ميتانى» وكذلك جرت معاهدات و مواثيق بين العائلتين و أتى فيها ذكر الالهة كالشهداء على تلك المواثيق المعقودة بين الطرفين. و هذه الاسماء الواردة فيها للآلهة تبدى مطابقة تامة مع أسماء الآلهة المذكورة فى «ركويدا» مثلا: مثل «اندرا» و «وورونا» و «مترا» وغيرهم. و بناء على كون هؤلاء الآلهة معروفين لدى «أوستا» أيضا ظن بعض الباحثين أنها الآلهة المشتركة بين الهنود و الايرانيين من أصل آرى موحد. ولكن هجاء هذه الاسماء فى الكتابة المتعلقة بمناطق ماوراء النهرين يدل على انتمائه إلى أصل «ركويدى». و نستطيع أن نفترض من هذا الاكتشاف التاريخى أن الثقافة الركويدية قد وطدت أركانها فى الهند قبل ١٤٠٠ عاما قبل الميلاد بزمن طويل لكى تتمكن إرسال نفوذها إلى بلدان نائية فى الشرق الادنى. و جاء ذكر أسماء ملوك «ميتانى» بأسماء

---

(1) Boghaz-Koi

سنسكرتية، فى الخطوط الاثرية التى عثر عليها فى حفريات «تل العمرنا»[1] و التى يرجع عهدها إلى تاريخ أثريات «بوجاز كوئى» المذكورة، و منها أسماء «آرتا تاما» و «ستارنا» و «تسرتا»، وقد ورد فيها أيضا ذكر أسماء بعض ملوك «كاسى» الذين كانوا يحكمون «بابل» فيما بين فترتى ١٧٤٦—١١٨٠ قبل الميلاد، و كلها أسماء سنسكرتية مثل «شورباس» (سوريه) و «ماريتاس» (ماروتاس) المذكور فى «ويدا» الهندى، وغيرهما. و عثرت على مكتبة أثرية فى «أسور بنيپال» يعود عصرها إلى عام ٧٠٠ قبل الميلاد، و فيها قائمة للآلهة المعبودة فى «أشوريا». و منها اسم الاله «أسارا - ماراسى» مشابه للاله الأوستائى العظيم «أهورا - مزدا». و أن كلمة «أسارا» أقرب إلى كلمة «أسورا» السنسكرتية من كلمة «أهورا» الأوستائية.

و إذا أثبت التاريخ ترعرع البوذية فى الهند فى القرن السادس قبل الميلاد فلا بدأن تكون الحضارة البرهمية و الثقافة الآرية قد وطدت أقدامها فيها قبل البوذية لأن الكتب البوذية القديمة الهندية تذكر عنهما. و كما أن النمو الأدبى البرهمى يحتاج إلى زمن كاف بعد عهد «الركويدى» لأن الأدب البرهمى المتشكل من أربعة أقسام: سوترا و أرنياكا، و أبانيشد، و برهمنا قدرتب بعد «ركويدا سمهتا». و على هذا يمكن أن يقال بأن عهد «ركويدا» ربما يعود إلى ألف و خمسمائة سنة قبل الميلاد - على أقل تقدير - تخمينا لا تحديدا.

«الهند فى ركويدا»

يبدو من هذا الكتاب العتيق أن الآريين كانوا يملكون مساحات من الأراضى و ترعرعت فيها ثقافتهم و حضارتهم. و كما أنه يلقى ضوءا على

---

(1) Tel-el-Amarna

الحدود الجغرافية الهندية الركويدية ، إذ ذكر فى غربها أنهر « كوبها » (كابل) وجومتى و سواستو (سوات) ثم أسماء الأنهر الخمسة فى « بنجاب » ، وهى : سندهو (إندس) و تاستا (جهلم) و أسيكنى (چنب) و پروشنى (أتراوتى أو « راوى ») و « ويپاس » (بياس) و كذلك ذكر أسماء « سوتودرى » (ستلج) و « سرسوتى » ، و « يمنا » و « جنجا » .

و تعيد أنا شيد الصباح فى ركويدا إلى الأذهان جمال الصباح فى مناطق بنجاب من الرعد و البرق ، وهبوط الامطار من السحب الكثيفة . و أن ذكر أنهر كوبها يدل على سيطرة الهند على أفغانستان فى تلك العهود . ثم ذكر منطقة لكل طائفة ويدية و فى مقدمتها گندهارى ، و بجاونت ، و أنو ، وغيرها . و فى ميدان التطورات السياسية فى الهند فى عصر ركويدا ، يقول عن حروب الملوك العشرة ضد « شوداس » ملك قوم بهارتا . وكانت الحروب قد انتشبت بسبب التنافس لأجل السيادة بين الأقوام المختلفة القديمة و يبدو بأن تلك الحروب قدعمت الهند الركويدية كلها . و أن الأقوام الرئيسية التى كانت تقطن المناطق الغربية لاندس ، « پختون » الافغانية و « سيوا » و « وشن » و « ألينين » و فى داخل الأراضى الهندية أنو ، و پورو ، و درويو ، و توروانسا وغيرها ، و فى شرق « يمنا » « أجا » ، و « يكشو » و « سيگرو » من غير الآريين . و بفضل التطورات السياسية و الاختلافات الداخلية و التنافس فى السيادة كادت الهند كلها تتوحد تحت امرة حاكم رئيس و تسود السلطة الآرية على السكان الاصليين كلهم . و أن ركويدا قد أعطى أسبابا ثقافية و سياسية لاشتداد التصادم الفكرى و السياسى بين الآريين وغيرهم .

جاء ذكر الشعوب غير الآرية فى « ركويدا » بأسماء عديدة مثل « داسا » و « داسيو » و « أسورا » وغيرها و أما القواد غير الآريين فقد أتى ذكرهم كالآتى : « سيميو » و ياكتشو » و « سيكرو » و « أجا » الخ . و ذكر « رجويدا » عن نوعين من الاناس المرذولين وهما «بيساج » و « راكش » وكانوا يقومون بصرخات مخيفة فى تلك الحروب . و وصف الكتاب الجنسين الآرى وغير الآرى بعلامات تميز بين القومين ، و منها قوله عن غير الآرى بأنه أدكن اللون و أزلف الأنف ، و يتكلم بلغة تختلف تماما عن السنسكرتية الويدية ، ومحروم عن الطقوس الدينية ، الويدية ، ولايعبد الآلهة الواردة فى ويدا وغيرها من الصفات التى يبتعد عنها الآريون . و تنطبق هذه الصفات - إلى حدكبير - على الجنس الدراودى فى الهند القديمة . و مع حصول الامتزاج بين الجنسين بمرور الايام بطريق الزواج و المصاهرة القبلية فقام الآريون بطرد السكان الاصليين غير الآريين إلى المناطق الجبلية النائية أو أسرهم فلاغرو فى ذكر الركويدا بكثرة اسم « داسى » أى الأمة . ولا قى الآريون مقاومة جبارة فى الهند فى سبيل تحقيق أهدافهم ذات الوجوه الثلاثة أولا : التغلب على العنصر الاصلى ، و ثانيا : السيطرة عليه سياسيا و ثقافيا ، و ثالثا : تهذيبهم و إيجاد انسجام ما بينهم و بين السكان الاصليين . و يذكر ركويدا عن القلاع الحصينة و الحضارات المادية المتقدمة لهؤلاء السكان المحليين الأصليين . و عثرت على مخلفات تلك الحضارات فى خرائب المدن الاثرية المكتشفة فى كل من « هاربا » و « موهنجو دارو » و تحتوى على النقود التاريخية و أشياء مصنوعة من الصدف الحاصل من التجارة البحرية . و لأجل هذا احتاج الآريون إلى مقاومة جبارة فى وجه حضارة قديمة

متينة مشيدة أركانها منذ عصور بالغة فى القدم و مركزها فى وادى « اندس » و لذا سمى إلههم الرئيس « اندرا » أى « فاتح المدن » ـ على حد تعبير كتبهم الدينية ـ و يصف الركويدا الأرض بقبر العبيد و إله « اندرا » بناهب مدن العبيد السود و القاضى على جيوشهم . و يذكر أيضا بأن خمسين ألف عبد أسود قد ذبحوا فى ميدان الحروب ، و قتل فيها ثلاثون ألف عبد آخر ، وكذلك حاصر « راجيسوان » مائة مدينة حصينة للملك « وانكريدا » غير الآرى فى الحروب التى جرت ضد النسل الأسود .

إن الدعاء الوارد فى الركويدا و الموجه إلى « إندرا » يلخص كما يلى: « إن قبائل داسيو ـ عبيد ـ أحاطت بنا من جميع الجهات فهم لا يعتقدون فى شيئ ، ولا يقدمون القرابين ، و طقوسهم مختلفة وهم ليسوا أناسا شرفاء ، فيا مهلك الأعداء أهلكهم و دمر ديار جنس العبيد ! و اقض على قوم «داسا» ! و يبدو من فحوى هذه الكلمات الفكر الآرى و نظرة الجنس الآرى نحو الآخرين و مدى التصادم الفكرى الذى حصل فى الهند وقت وصول الآريين الفاتحين إليها » .

الحياة الاقتصادية

عقد ركويدا أهمية كبرى على الزراعة و رعى المواشى و الصيد . وكانت اقتصادية الطائفة الآرية الأولى تدور ـ أولا و قبل كل شيئ ـ حول الحيوانات و رعيها . و كانوا يستخدمون البقر و الثور فى الحراثة و جر العربات ، و الخيول فى المسابقات و جر العجلات و الكلاب فى الصيد والحراسة ، وجرت عدة حروب فى سبيل نهبها و امتلاكها وكانت تصبغ آذان الحيوانات بعلامات تميز أصحابها . و كان السماد منتشرا حيداك

فى الحقول . و لخص ركويد مهنة الفلاحة كلها فى كلمتين : « ستيتا برهمنا » أى الحراثة و الزراعة و الحصاد و الدراسة . و أتى فيه ذكر الآبار للانسان و المواشى على انفراد ، و الحشرات المضرة للزرع و الطيور و الجراد ، و كثرة الأمطار و مضارها للحقول الزراعية . و كانت التجارة معروفة فى عهد « الركويدا » و المبادلات التجارية شائعة و كذلك الاتفاقيات التجارية و الاقتصادية و الثقافية فجاء فيه ذكر عرض تمثال لاندرا بقيمة عشرة أبقار سمينة و ذكر التجارة البحرية بصفة خاصة و فيه إشارة إلى الخزائن البحرية المكنونة فى بحر « أقيانوس » الذى سماه « سمدرا » . و اعترف بحق الملكية الفردية فى الممتلكات الثابتة و المتنقلة . و إنما الابن يرث أباه ولا ترث الابنة إلا إذا كانت وحيدة لأبيها . و اعترف ركويدا بحق الرجل لتبنية احد ابنا له مع مطلق الحرية . و اتخذ الهندوسيون المعاصرون لركويدا الصيد مهنة لكسب القوت ، و اللهو ، و لوقاية البلد و المواشى الأهلية من الحيوانات المفترسة .

العادات الاجتماعية

جاء فيه ذكر عدة أصناف من الملابس التحتانية و الفوقانية من نسيج الجلود او الصوف ، مطرزة من الذهب و الجلود و غيرها . و استعمل كل من الرجال و النساء أنواعا من الحلى مثل القروط و القلائد و الأساور و الخلاخل ، و الاكاليل المرصعة بالاحجار الكريمة . وكان من عادتهم تمشيط الشعر و تدهينه و تضفير شعرالنساء . و من أهم طعامهم اليومى اللبن و منتجاته و المطبوخ ومن الحبوب العديدة من الرز و الشعير ممزوجا بالسمن . فكانوا يستعملون لحوم الغنم و الماعز و اعتبروا البقرة محرومة أى « اگنيا » و منعوا المسكرات لأنها كانت تحدث الخصومات بين أفراد المجتمع وجماعاته ،

وحث «ركويدا» على نوع خاص من المشروب المصنوع من عصير نبات خاص يعرف باسم «سوما» و يقدم هذا المشروب فى المناسبات الدينية. ومن وسائل التسلية فيما بينهم سباق الخيل ولعب النرد و الرقص و الموسيقى و تصحب الرقص «الصنوج» و من الآلات الموسيقية الشهيرة عندهم العود و القيثار و المزمار و وسائلها القرع و الوتر، و النفخ و غيرها.

النظام الحكومى فى عهده

كان النظام الحكومى فى غاية الدقة و الترتيب الفطرى لأن التشكيلات السياسية الادارية تتدرج مراحل عديدة، و منها: (١) كرها (الأسرة) (٢) («كرام» القرية) (٣) «ديش» (المقاطعة) (٤) «جنا» (الشعب) (٥) «راشترا» (الدولة). وأما الأسرة فوحدة تتألف من بضعة نفر يعيشيون تحت رئيس عائلى، إما هوالاب أو الأخ الاكبر و يعيشون فى مكان فسيح تحيطه مزارع الأسرة ومرعى مواشيها. والقرية عبارة عن مجموع عائلات تقطن فى منطقة معينة مع ما فيها من المزارع والبيوت والمواشى ويكون على رأسها كبير يشرف على شؤونها. وكانت تشكل المقاطعة من عدة قرى مجاورة مع حدود معينة تفصلها عن شقيقاتها، من الأنهر أو الجبال أو الخطوط الوهمية معلمة بعلامات ظاهرة. و ذكر ركويدا سلسلة من الأسر و المقاطعات و الشعوب و منها خمسة شعوب معروفة و يسمى محافظ شعب بأجمعه الملك، و الدولة التى يحكمها ملك فى بلاد معينة ذات حدود و دفاع تدعى راشترا. و يقال بأن الملكية من طبيعة العصور الويدية لأن الآريين كانوا يفتحون بلدا تلو آخر حتى

أن الشعب كان يضطر لانتخاب ملك لهم لمواجهة العدو تحت قيادة منظمة و إمرة واحدة و لذا جرت العادة أن يقود الملك بنفسه جيش الدفاع في وجه الاعداء معرضا نفسه للخطر . و كان يتلقى - إذا صح هذا التعبير - تلقاء خدماته هذه طاعة الرعية و الخراج لتعضيد منصبه و الهدايا و التحف من القبائل و أعيان البلد مكافأة على إشرافه على كرامة الدولة . و عادة كان الملوك و قتذاك يقضون عيشة ترف و بذخ و يسكنون قصورا فخمة مع خدم عديدين و ورد في ركويد ذكر قصرذى ألف باب و ألف عمود ضخم .

وكان في مقدمة حاشيته «پروهيتا» . وهو بمثابة مصاحب الملك ومرشده و وزيره الحكيم و يعتبر أيضا كاهنا عائليا للبلاط الملكي في الشؤون الدينية . و يكون على رأس الجيش قائد عام يدعى « سينانى » و قائد القرية يسمى «كرامانى» وهو ينوب عن الملك في تتبع شؤون القرية . وظهرت في تلك العصور هيئات شعبية باسم : « سبها » أو « سميتى » للقيام بمهمة البحث في مصالح الامة و الوطن و أحيانا تقوم هذه الهيئات بانتخاب الملك و تحديد مهام منصبه . و ورد ذكر هذه « السبها » في عدة مواضيع في ركويدا . و يقال لرئيس هذه الهيئة «سبها ساها» ، و الذى له حق العضوية فيها «سبهيا» وهى بمثابة مجلس التشريع - في يومنا الحاضر - و يذكر «ركويدا» بأنه اجتمع بأعضاء «سميتى» و جذب إلى نفسه أذهانهم ، و عبارات أخرى مماثلة تدل على ضرورة الوفاق بين الملك و بين أعضاء «سميتى» لاقرار الامن و النظام في البلاد .

و يسمى «ركويدا» الحرب باسم : «يدها» أو «رنا» ، و الجيش «پريت» أو «پريتانا» . و كانت الحروب تنشب في العهد «الركويدى»

لأجل الدفاع و الفتح و الاستيلاء على البلاد المجاورة وسلب الغنائم . ومن الأسلحة الحربية الشهيرة إذ ذاك القوس ، و السهم ، و «ورما » و « أتكا » و السيف ، و الرمح ، و القذيفة و الخنجر ، وغيرها ، و تصحبها الطبول و الدفوف و الاعلام .

العلم و العلماء فى العصر الركويدى

قامت المدنية الركويدية على مبدأ فكرة عالية و حياة عادية . و ما كانت تهتم ببناء العمارات الفخمة و القلاع الشامخة مثلما كانت عادة المصريين القدماء أو الاشوريين الاشداء ولكن أفكارها الروحية و ثقافتها الراقية كانت قد بلغت القمة و أن أنواعا من الأدعية الواردة فى ركويدا تنم عن فكرة عظيمة و معرفة جلية لأسرار الكون و حقائق الطبيعة بحيث لم يصل إليها إدراك العالم المادى الوضاح و هكذا تعتبر المدنية الركويدية مدنية روحية علمية و ثقافية بصرف النظر عن الاعتبارات المادية البالية .

و لاتحتوى فصول و أبواب هذا الكتاب القيم على الادعية أو الاناشيد الدينية أو الحكم الفكرية فقط ، بل على أفكار فلسفية عالية وقصص ذات عظات وعبر عظمى . و أن «ركويدا» مجموعة الأناشيد و القصص الشعرية و الحكم الفلسفية و أشار بنفسه إلى العلماء و الفلاسفة الذين تبرعوا بنتائج فكرهم الغالى فى جمع هذه المجموعة الثمينة . فكل عالم مفكر ينشد أشعارا تضم الافكار العالية استلهمها خلال تأملاته العميقة المصحوبة بانكار الذات و التفانى فى سبيل الحق المبين ، و يرث منه أولاده هذه المجموعة الفكرية و كذلك أفراد أسرته و تلاميذه ، و هكذا أصبحت عائلة

من عائلات هؤلاء العلماء بمثابة مدرسة ويدية تتناقل بمجموعة من هذه الاناشيد الويدية جيلا بعد جيل فصارت ذخيرة فلسفية قيمة لاتمحوها الأيام و لاتصل إليها كوارث الأزمان. و لذا سميت مجموعة «ركويدا» باسم: «ركويدا سمهتا» أى مجموعة ويدية.

أدوار النمو العلمى

و بمقتضى مبادئ «ركويدا» أن النمو العلمى يتطلب أربعة أدوار من النماء التدريجى: (١) الابتداء (٢) الانتشار (٣) الانتخاب (٤) التطبيق العلمى. و هكذا كانت المراحل التدريجية التى تدرجت عليها أدوار «ركويدا» لأنه بعد المرحلة الابتدائية لمختلف أصناف الأناشيد ترعرعت بين الأسر العلمية و العائلات الفلسفية زمنا ثم حصل جمع هذه الاناشيد كلها أو جلها فى ديوان واحد منظم باسم: «سمهتا» و أخيرا تفرع منها ثلاث من الويدات - وهى: «ساما» و «يجر» و «أثر» - و نمت و تأصلت جذورها و نظمت قواعدها و مبادئها و كتبها. و هذا التحقيق العلمى يدل على أن أطوار «ركويدا» من مراحله الابتدائية الى دور تكمله بعد أن توطدت أركان الويدات الأربعة، كانت تتطلب قرونا عديدة و أن تاريخه لمن أقدم التواريخ المتعلقة بالجنس البشرى كما أكد به كثير من العلماء البارزين - قديما و حديثا.

يحتوى «ركويدا» على ثمانين ألف بيت مع أن خمسة آلاف منها مكررة. و أن الحفاظ كانوا يحفظونها فى ظهر قلب مع الاتقان و الاعادة حينا وآخر و بعد انتشار نظام الكتابة كتب متن «ركويدا» فى غاية الدقة وكان المولعون به – منذ أقدم العصور - يحافظون على الدقائق اللفظية و اللغوية

و طبقا لقوانين الكتابة الرائجة فى اللغة السنسكرتية. و عند اكتمال كتابة «سمهتا» و تدوينه اتخذت الخطوات اللازمة لحفظه عن التحريف و التزييف بمرور الزمن و تطورات الدهر. وكانت طريقة التعليم فى ذلك العهد اجتماع عدد من التلاميذ فى بيت المعلم و يكون فى مقدمتهم أولاده و أفراد أسرته و جيرانه و يتلقون منه شفويا ما يلق عليهم من المتن و الشرح و الايضاح و بعضهم يحفظونه أو يكتبونه على ما قدر من أدوات الكتابة فى ذلك العصر. و يحفظ التلاميذ المتون أولا بالتكرار ثم بالاستذكار مما كتبوه أمام المعلم وقت الالقاء. و هذه الطريقة القديمة كانت تعطى أهمية كبرى للنطق و التلفظ فى الالقاء و القراءة.

الديانة الركويدية

إن الديانة الرجويدية لمبنية على عبادة الآلهة التى يرجى منها البركة و الاحسان و تحقيق المرام. و أما طريقة أداء القرابين لها فتقديم اللبن و الحبوب و السمن و اللحوم و كذلك أنواعا من المرطبات الممزوجة من عصير الفواكه و النباتات، إلى جانب ترتيل الأناشيد الدينية و الأدعية الويدية و ربما تصحبها رقصات و طقوس و رسوم معينة مبينة فى «ركويدا» و يشمل الكتاب على المعانى و الحكم العميقة الكامنة وراء هذه العبادات و الطقوس، و من الطريف جدا أن «رجويدا» يسمح و يحث على العبادة أو تقديم التضحيات لآلهة كثيرة و يثبت وحدة العالم فى الأخير كمخلوق لله الواحد الذى ينتمى إليه جميع المظاهر المختلفة و إليه مصير الكون كله. و يدعوه الروح الاعظم أو العلة الأولى وكأنه يعترف بحق واحد يتحقق بطرق شتى و يعتقد بالحياة الأخرى الأبدية.

پنج تنترا

إن الكتاب السنسكرتي الشهير «بنجتنترا»[١] لهو المعروف الشائع في المكتبة العربية باسم: «كليلة و دمنة» و أن الواضع الحقيق لهذا الكتاب «وشنو شرما»[٢] و قبل أن نأتي على تفاصيل المواضيع التي يبحث عنها هذا الكتاب التاريخي الجليل نلقي نظرة خاطفة حول سبب وضعه. عاش في الهند في عهد قديم ملك نبغ في مختلف العلوم و الفنون وكان عاقلا في أعماله و حكيما في سياسته. و أما أبناؤه الثلاثة فكانوا مغفلين أغبياء لايفهمون شيئا من أمور الحكمة و شؤون السياسة. و أسف الملك على هذه الحالة أسفا شديدا و دعى يوما جميع فلاسفة عصره و أعيان مملكته للاجتماع في قصره و لكي يبحث معهم عن الوسائل التي تساعد على تحبيب أولاده في الاقدام على تحصيل العلوم و نيل الحكم. و لما تم انعقاد اجتماع الفلاسفة و الحكماء و الاعيان خطب فيهم الملك الحاذق فقال: إن أبنائي ينفرون من العلم و يبتعدون عن الحكم السياسية و يبدو أنهم محرومون من الفطانة و الذكاء. و أن الولد العاصي الغبي مثل البقرة العاقر التي لا تلد ولا تجود باللبن، فأرجو منكم العثور على وسيلة تؤدى إلى إيقاظ ذكاء أبنائي وترغيبهم في الحكم و العلوم. و أجاب البعض أن الاقبال على العلوم النحوية و اللغوية لمدة اثنتي عشرة سنة تقريبا. ليكون عونا على تحصيل العلوم الدينية والدنيوية. فتنفتح أمامهم أبواب المعرفة و الحكمة السياسية على مصاريعها. و لكن فيلسوفا من الحاضرين وقف قائلا: أيها الملك المعظم أن الحياة لقصيرة فلاينبغي لنا أن نحملها أقصر. و أن العلوم اللغوية و النحوية وغيرهما من آلات المعرفة و العلم تتطلب زمنا طويلا لاتقانها و التمكن فيها. و ضرب

Vishnu Sharma (2) Panchtantra (1)

المثل المشهور لدى العلماء : إن العلوم اللغوية بحر عميق لانهاية له و أن الحياة قصيرة تواجه عدة عوائق فى طريق امتدادها ، و اقترح بضرورة اختيار الأهم من العلوم و اتباع أقرب الطرق و أسهل الوسائل لنيل الحقائق و معرفة العلوم الأساسية . و أن فى مملكتكم برهمى فيلسوف يدعى « وشنو شرما » فاذا سلم الملك أبناءه إليه فانه يشحذ أذهانهم و يزكى نفوسهم .

هذا هو محل الاختلاف بين الباحثين فى سبب وضع هذا الكتاب . فيقول البعض بأن « بيدبا » رأس الفلاسفة فى عصر الملك الهندى العظيم « دبشليم » هو واضعه . و هكذا بدأ البعض ينسبون الكتاب إليه . و أما الرأى الآخر الذى يقول بتأليفه الفيلسوف «ويشنو شرما» فيضيف : أن الملك قبل اقتراح الفيلسوف و أمر لاحضار البرهمى الفقيه «ويشنو شرما» إلى الحضرة الملكية فقال : أيها الناسك الجليل أرجو منك تعليم أبنائى لكى يصبحوا نابغين و حاذقين فى العلوم الدينية و الدنيوية و يكونوا أذكياء فى الحياة العملية . ثم أمر الملك بفتح خزائن القصر للفيلسوف لكى يتصرف فيها كما يشاء ، و كذلك رفع درجته و عظم شأنه .

و لكن الحكيم الهندى المذكور رد الملك قائلا : أيها الملك ! انى لا أقول إلا الحق الصريح . ولست من الذين يبيعون الحكمة و العلم بالمتاع الدنيوى الفانى . إن اعتزازى هذا من التزهد فى المال ، و أن العلماء يجودون بالعلم و لايريدون عليه مالا ولاشكورا . ولكنى أحاول لتثقيف أبنائك و ينجحون فى حياتهم العملية . و يقال بأن كتاب « پنجتنترا» أقدم الكتب القصصية فى العالم و يرجع تاريخه إلى القرن الأول قبل الميلاد . وكان الكتاب يدعى فى أول الأمر باسم : «نيتى شاستر»[1] و أن الكتب

Nithi Sashtra (1)

الويدية الهندوسية المليئة بالحكايات و القصص مع أن العلوم ما كانت فى الماضى مقسمة - كما هى الآن - إلى أنواع و فنون و لكنها تجمع فى كتاب واحد سواء أكانت منها الفلسفة أو التاريخ أو العلوم السياسية و القصص و الروايات وغيرها . و الآن أصبحت القصص فنا قائما بذاته .

و عند البعض الآخر أن السبب المذكور لوضع « بنجتنترا » لا يوافق الحقيقة الواقعية إلى حد كبير لأن مجرد سرد الحكايات و بيان القصص الاسطورية فكيف يوقد أذهان هؤلاء الامراء السفهاء و يفتح عقولهم إلى حد كونهم نابغين فى السياسة و فقهين فى العلوم ؟ و يمكن أن يقال بأن واضعه أراد ذكر سبب لوضعه هذه الحكايات و القصص ذات العبر و الحكم العديدة فاخترع قصة الملك و أبنائه لأن الهند كانت تحت نفوذ الملوك حينذاك و أن معظم أبناء الملوك قد انغمسوا فى الترف و الملذات الدنيوية بحيث ما كانوا يعدون أكفاء لتولى الامور السياسية فى البلاد بكياسة و فطانة فكان وجه الانتساب أوفق و أسهل . و فيما يلى بعض المصادر التى اقتبس منها المؤلف قصصه و حكاياته . و أن « پنج تنترا » يذكر عن « راماين » و « منوسمرتى » و «منو» و «شانكيا» وكذلك ورد فيه ذكر الكهان البوذيين ، وفيه أيضا قصص ورد ذكرها فى « مهابهارت » . وكل هذا يدل على أن « وشنو شرما » صاحب الكتاب قد ولد الامبراطور الهندى العظيم « چندرا گپتا » ، و كما أنه يثبت ولادته فى القرن الأخير قبل الميلاد فى أيام ملوك الاسرة « الكنشكية » حينما كانت البوذية دين الدولة فقيل بأن الملك « كنشك » كان يحكم من «كاشى» إلى « بندهياشل » جنوبا و إلى «كاشغر» و « يارقند» شمالا و إلى حدود الفارس غربا ويعنى هذا أن

مملكته كانت تشمل بنجاب و ولاية أترپرديش ، و كشمير وغيرها من نواحى الهند الشمالية و جزءا كبيرا من آسيا الوسطى . و كانت عاصمته « تكشيلا » الواقعة بقرب « پشاور » الحاضرة .

فلسفة پنج تنترا

يقرر كتاب « پنج تنترا » أولا أن العلم أحسن شيئ فى الدنيا و أثمنه و أشرفه و لايمكن سارق أن يسرقه و لاناهب أن ينهبه و لاينفد بكثرة الانفاق بل يزداد و لايضعف بالاستعمال بل يتقوى وهو يرفع قدر الوضيع ، و أنه مثل النهر الذى يجرى دائما بدون انقطاع . و تلخص فلسفته : إن العلم يؤدى إلى الحلم ، و الحلم يؤدى إلى التعقل و التوازن و همايؤديان إلى الثروة و النجاح فى الحياة العملية ، و هذه هى الوسائل المؤدية إلى سعادتى الدارين .

وهو يقرر الحقائق بألسنة الحيوانات و الطيور . ويقسم العلم إلى قسمين (١) « شسترا وديا »[1] وهو الفنون الحربية . (٢) « شاسترا وديا » وهو الفنون الأدبية . و يقول الكتاب عن القسمين إن الاول يجعل صاحبه عرضة للسخرية عند ما يعجز عن حمل السلاح لكبره أو عجزه . و أما الثانى فيجعل صاحبه معززا و مكرما طول عمره وهو بمثابة العين النفاذة التى تبصر الحقائق الكامنة و تزيل الشكوك المتراكمة فى غشاوة العين المادية الظاهرية . و يقول الكتاب أيضا فان المرأ لابد أن يسيح فى الارض و يرى العالم بعينيه و يجرب الامور بنفسه حتى يبلغ رشده و يكتمل علمه .

---

(1) Sastra Vidhya إن أستر : فى السنسكرتية ، السلاح و « وديا » : العلم .

و أن ينج تنترا يعطى أهمية خاصة لشؤون التجارة و المال . ولايوافق صاحب هذا الكتاب القديم الهندى مع القائلين بالتقاعد و التكاسل باسم القضاء و الحظ العذرى و يقول بأن هذا هو فلسفة الكسالى العاجزين و أن الثروة و العزة ينالهما أولو العزائم و أصحاب الهمم . و التمسك بأذيال القضاء و القدر من شيمة الراضين بالخمول والذلة . وعلى الانسان العاقل أن ينسى كلمة الحظ ويسعى بجهده البالغ ، فان خاب فى مسعاه فلاضير عليه بل عليه أن يبحث عن أسباب فشله لكى يتفاداها فى المستقبل . و ما الحظ الاعملك فى حياتك فعليك أن تترك الكسل تركا كاملا و تشد إزرك للعمل بجد و نشاط . و أن الكنز الملقى أمام عينيك لايصل اليك بنفسه بل عليك أنت السعى لنيله . و لاتقعدنك الخيبة عن العمل . و أن اليأس لهو الاثم الاكبر . و العاقل لايكون جبانا و لاخائرا فى الملمات و المصائب ، بل يزداد همة و عزما و يتغلب عليها بالهمة و المطالة .

و لا بد للنجاح أن يصحب العقل مع العمل المتواصل و الذى لايتنازل عن عقله فى أوقات الشدائد يخرج منها سليما مثل القرد الذى فى اليم . وكذلك المثابرة لازمة للنجاح و الجبان لايشرع فى عمل ما خوفا للفشل . و أما الرجل الجريئ فهولايتوانى عن العمل مهما تراكمت أمامه العراقيل . و يقال فى مثل قديم : إن الرجل الذى لايفقد توازنه العقلى فى السراء و الضراء لن يصيبه سوء . و أن الانسان العامل المجد هو الذى يستحق الحياة و يصبح موضع الاحترام لدى الناس . و لاينبغى للانسان أن يعيش طويلا مثل الغراب الذى يعمر طويلا على الجيفة . و أن

المتصف بالعلم و الشجاعة و النبالة و العزة لهوالحى الحقيق و أن حياة الطيور التى تملأ بطونها بمناقيرها لاتستحق أن تذكر بأنها حياة جديرة بالاعتبار .

و يعطينا پنج تنترا صورة كاملة عن مجتمع ذلك العصر وقد فصل بتوسع الشؤون السياسية للبلاد و الحيل الحربية و أساليب الدفاع . و يلوم الملك الفاسد فيقول : إن الملك الذى لايدافع عن رعيته و يعجز عن نشر السعادة و الرخاء فيهم كمثل ثدى التيس فى عنقه بحيث لايسمن و لايغنى من جوع . و الشعب لايحب الملك الفاسد الدى لاينتفع منه رعاياه و يفر منه من حوله مثل أن تنفض الطيور من الشجرة الناشفة . وقد ترك كتاب «پنج تنترا» أثرا و اسعا فى أوساط الشعب الهندى وأصبح كثير من أقواله و حكمه مضرب الامثال فى اللغات الهندية كلها . و تتناقله الالسن بكثرة .

القصص القصيرة فى السنسكرتية

إن فن القصص القصيرة ليس بجديد فى الادب السنسكرتى و أن كتاب «پنج تنترا» بنفسه مثال حى لانتشار هذا الفن فى الآداب الهندية القديمة ولكن للشكل الحديث الذى يمتازبه اليوم قد صارت السنسكرتية مدينة للآداب الغربية و منذ انبثق فجر العصر الحديث بدأت القصص القصيرة بأساليبها الحديثة و مواضيعها العصرية تأخذ مكانة مرموقة فى الادب السنسكرتى . وفى مسابقات القصص القصيرة المعقودة فى «ناگپور» و «مدراس» وغيرهما ساهم الكتاب السنسكرتيون مساهمة فعالة بحيث تتفق و التطور الحديث .

وكانت الحكايات و القصص الشعبية تلعب دورا هاما فى العهود الماضية فى الهند ، فى سبيل تشحيذ الهمم و إثارة المواهب الكامنة فى الانسان

وكذلك كان يستخدمها المعلمون لتثقيف التلاميذ و تمكين المبادئ النبيلة والافكار الثمينة فى أذهانهم ولم تتخذ صورة فن خاص قائم بذاته. و نرى الكتب الهندية و الملاحم القديمة مليئة بأنواع من الحكايات و القصص تتخللها الامثال و الشؤون السياسية و العلمية و الدينية وغيرها.

و أما الروايات فتطور حديث فى الادب السنسكرتى و تتجلى فيها مظاهر الاثر العربى. و نرى فى السنسكرتية ثلاثة أنواع من الروايات الشائعة الموضوعة على أساس هندى خالص، و المقتبسة من الافكار الغربية و المترجمة من الروايات الاوربية أو من اللغات الهندية الاخرى. ونشر الروائى السنسكرتى الشهير «أپاشاستری»[1] رواية «لوانيامای» لـ «بنكيم چندرا»[2] أولا فى صحيفته «سمسكرتا چندركا» ثم فى شكل كتاب خاص. و ترجم الكاتب «هری چران»[3] الرواية القيمة «كپلا كندالا» لنفس الكاتب البنغالى، و أما الاديب «أپندرانات سن» فوضع ثلاثة من الروايات الشهيرة «پلی تشاوی» و «مكاراندكا» و «كندامالا» وكتب «هريداسا سدهاندا» رواية باسم: «سرالا».

و نشرت فى صفحات المجلات الادبية السنسكرتية عدة قصص طويلة و روايات خيالية و مسرحيات شتى. و أن القصائد القصيرة التى تدور حول موضوع خاص أو نظرية مفردة ما كانت تعرف الانادرا فى الادب السنسكرتى ولكن نتيجة للتحول الغربى الذى تسربت آثاره إلى الآداب الهندية، بدأ الشعراء السنسكرتيون أيضا ينتهجون النهج الغربى فى هذا المضمار الأدبى. ومن البحور السنسكرتية القديمة الشهيرة «مكيتكاس»

Charan Hari (3) Bankim Chandra (2) Appa Sastri (1)

و «يكمكاس» و «كلپكاس» و «كلاكاس» و «ساتا كاس» . و ظهر معظم الأشعار السنسكرتية الحديثة فى صفحات المجلات و النشرات الدورية إلا أن بعض الشعراء الجدد قد بذلوا محاولة ضئيلة لنشر مجموعات شعرية حديثة ، ومنها المقتبسات من الأدب الانجليزى أو المترجمة منه .

ونشر الكاتب السنسكرتى المعروف «راما چندرا چاريا»[1] بمدراس عام ١٩٢٤م «لگهوكاويا مالا»[2] أى ديوان الأشعار القصيرة ، وهى عبارة عن مجموعة من التراجم لأشهر التمثيليات و القصائد و الروايات الاجنبية . وأما «كنكنى مالا»[3] «لمها لنغا شاسترى» فقد صدرت بمدراس عام ١٩٣٤م وهى مجموعة أدبية قيمة فى اللغة السنسكرتية و تشمل على اقتباسات من شكسبير ، و «وردسورث» و «شلى» و «جونسن» . و فى مقدمة القطع الأدبية القيمة أيضا ديوان «بدهيا پشپانجلى» «لسبرامنيا أير» المطبوع فى مدراس عام ١٩٥١م و منه أشعار سنسكرتية أصيلة و مقتبسة من الآداب الانجليزية . و وضعت الكاتبة الهندية المعروفة شريمتى «كريشنا مورتى شاسترى» قصيدة طويلة فى اللغة السنسكرتية عن الطبيعة و متعلقاتها باسم : «پراكرتى ولاسا» وطبعت فى «مدراى» عام ١٩٥٠م .

الروايات و التمثيليات

أما الروايات و التمثيليات الجدية ـ غير الهزلية ـ فلاتعد و لاتحصر خلال العصور الطويلة التى مربها الأدب السنسكرتى ، ولكن كلها أو جلها فى أسلوب قديم . وقد ألف الكاتب الكبير «بهٹا سرى نارينا شاسترى» وحده ستة و تسعين تمثيلية و لاتزال تلك التمثيليات متداولة بين الكتاب

Laghukavyamala (2)   Rama Chandra Charya (1)
Kinkini Mala (3)

الجدد و القدامى على حد سواء. لأن النظريات و المبادئ الانسانية الخالدة لاتقبل التغير أو الزوال مع مرور الزمن. وكم من أعمال أدبية قديمة تمنح للكاتب الحديث أفكارا جديدة و عوامل حية لتشحيذ همته و إيقاظ قريحته.

مستقبل السنسكرتية

يبذل أصحاب الاقلام فى اللغة السنسكرتية و المعجبون بها مساعى جميلة فى سبيل الاحتفاظ بهذه اللغة و تراثها الأدبى و صونهما من عوامل الانقراض. و لكنهم قد أدركوا تماما بأن البحوث التاريخية أو التحقيقات الفنية وحدها لاتجدى شيئا فى منح لغة مهما كان مجدها الماضى حيا أو باهرا، الحيوية و قدرة التمشى مع مقتضيات العصر. و أن النشاط الحاضر الذى يقوم به فى شعب الحياة هو الذى يتدرج بها إلى مدارج الرقى و صفوف اللغات الحية المتداولة. و رأى الكاتب السنسكرتى الهندى بثاقب فكره هذه الحقيقة المرة و بدأ يقوم بنشاط متنوع النواحى لجعل اللغة السنسكرتية سهلة المنال، و مقبولة لدى عامة الناس و خاصتهم، و غنية بالأفكار الحديثة، و مطية للمصطلحات العصرية بدون تعقيد. و لاينطق بها الآن «البانديت» ـ العالم الدينى الذى يتبحر فى اللغة السنسكرتية لغرض تحصيل العلوم الدينية «الويدية» ـ فقط بل ينطق بها و يكتب فيها عدد كثير من المثقفين بثقافات غربية و المتعلمين فى معاهد و جامعات حديثة عصرية.

و اليوم تستخدم السنسكرتية كلغة الامتحانات الجامعية فى بعض المواد الدراسية، ومع أن عددا لابأس به من الهنود سجلوا اللغة السنسكرتية كلغتهم الأمية ـ الوطنية ـ فى الاحصاء الماضى فى الهند. و هكذا تتطور السنسكرتية إلى مدارج اللغات العصرية مع الاحتفاظ بتراثها الادبى القديم

و ميزاتها التاريخية و الدينية لدى الشعب الهندى . و أنها تجد ـ كما وجدت فى الماضى ـ أرضا خصبة لتترعرع و مجالا فسيحا لتنمو و مهدا طيبا لتطور و تتقدم فى أحضان الهند الحديثة .

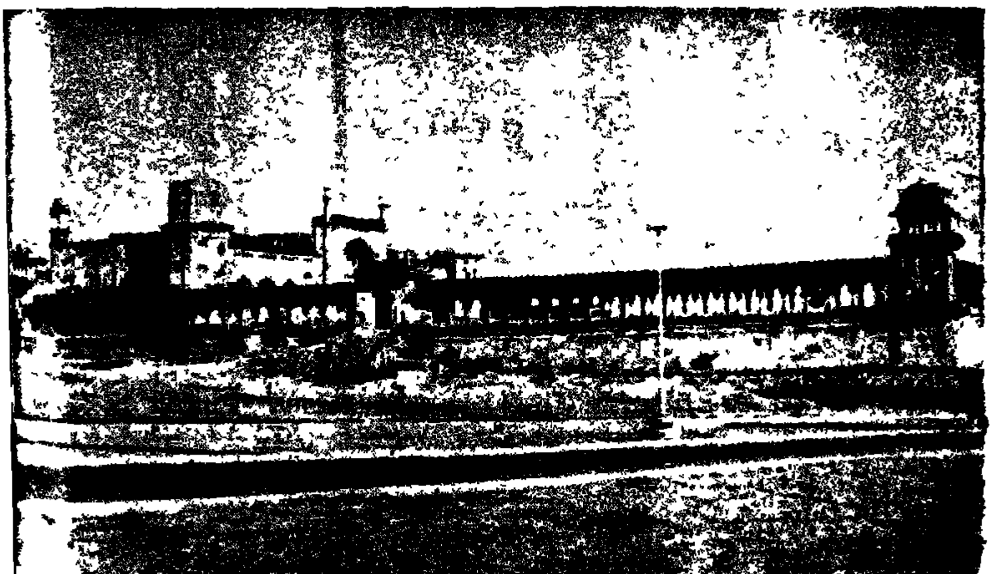


منظر رائع من تمثيلية كاليداس شكنتلا

« فن العمارة الشرقى »

الدكتور محمد يسين

لم تتمكن الحكومة المركزية بداهى ، من الصمود أمام الغارات العنيفة التى شنها عليها تيمور صاحب قران . فلما رجع الى بلاده ، عمت سائر انحاء البلاد فوضى عارمة ، أتت على كل مظاهر حكومة منظمة ، وقضت على كل محاولة تنشد إعادة المياه الى مجراها الطبيعى . و لذلك تعتبر هذه الفترة من تاريخ الملوكية فى الهند — بحق — من أحلك الفترات طرا ، و أشدها طغيانا و اكثرها فسادا و اعمها شرا و نكرا . إلا أننا اذا اخذنا هذه الفترة بالذات بعين الاعتبار من الناحية الفنية بوجه عام ، وفن

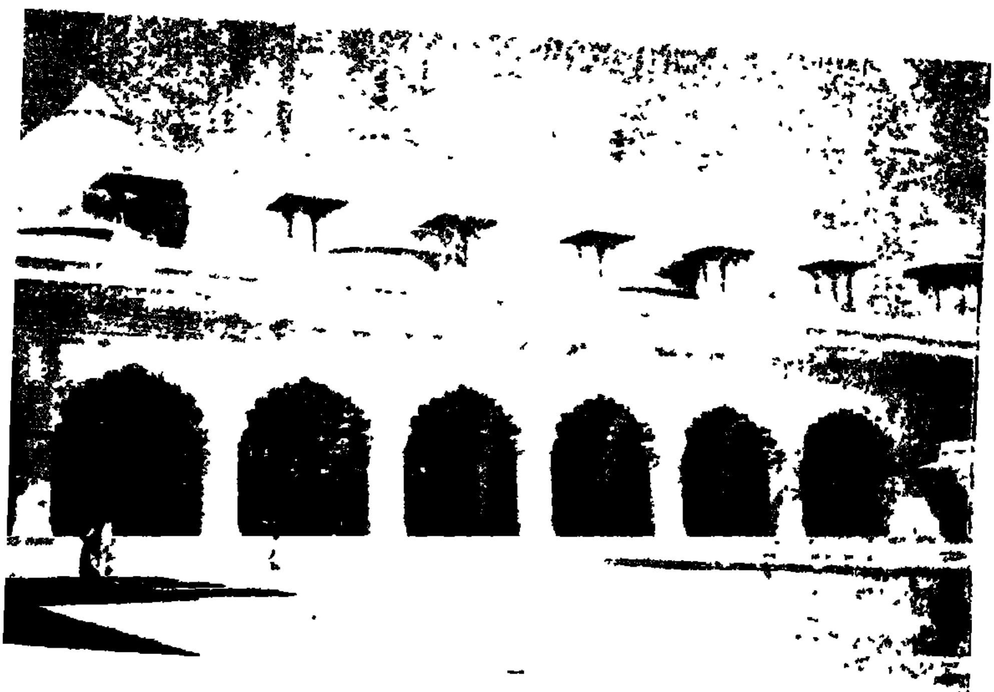


تاج المساجد

يزعم أن هذا المسجد لو تم بناءه كاملا لكان من أكبر مساجد الهند

العمارة منها بوجه خاص ، نجدها لشدة دهشتنا ، من المع الفترات كلها ازدهارا لهذه الفنون ، لما بذلت فى هذه الفترة من جهود خصبة لتقدمها وعلو شأنها والابداع فيها . و يمتاز عام ١٤٠٠ بوجه تحديد ، بين هذه الاعوام المتتابعة حيث انقسمت البلاد فى دويلات و امارات صغيرة تحررت عقب هذه النكبة ، و اعلنت سيادتها لضعف الحكومة المركزية ، يمتاز بما اتى من نوادر مدهشة فى دنيا العمارة وما حقق من معجزات فنية فيها وما جاد به من ابتكارات رائعة فى هذا الميدان . وذلك ان كل حاكم فى هذه الدويلات والامارات الصغيرة اتخذ له نهجا جديدا فى اقامة العمارات و تشييد الابنية ، و على طراز فريد يميزها عن سائر العمارات والابنية الاخرى غيرها . و بالغ كل منهم — حسب ظروفه و امكانياته — فى أن يجعل من طرازه آية فى الفن وتحفة فى دنيا العمارة والابنية . فان تعمقنا فى فن هذه العمارات نجده يختلف تماما ، عن الفن الذى يتجلى فى العمارات الحكومية التى شيدها ملوك دلهى . وذلك انهم أسسوا دولتهم على الثورة ضد الحكومة المركزية . والتفكك من سيطرتها والتحرر من الخضوع امامها والانقطاع عنها انقطاعا كليا . فكان من الطبيعى اذاً أن تأتى عماراتهم و ما شيدوا من قصور وقلاع و ابنية و ديار و مساجد ومعابد ، على طراز يتباين ما الفته العمارات مثلها فى دلهى . و ذلك السبب فى ان كل طوب من هذه العمارات وكل حجر من هذه الابنية تحمل شارة الطغيان على الحكومة المركزية ، والثورة ضدها . ولكن لم يقدر لهذه الظاهرة البقاء و العمر الطويل . اذ أن جحافل الحكومة المركزية ، عندما تقدمت بقيادة المغول العظماء لم تقض على هذه الدويلات باسرها ، و على

ما وضعت من اساس جديد مبتكر لفن العمارة والتشييد فحسب ، بل خلقت طرازا جديدا من فن العمارة فى غاية من الروعة والغزارة ، الذى كان يفوق — و بلا ادنى شك — فنهم الخاص و ما خلقوه من مظاهره الى حد يبهر الالباب . ومع هذا فانه لا يمكن التغاضى عن فن العمارة الرائج فى هذه الدويلات بمحض انه لم يحظ بعمر طويل . بل الواقع ، أن هذه الفترة على قصرها ، تعتبر كحجر الميل فى تاريخ فن العمارة فى الهند ، الذى يقدم للباحث فيه و الدارس له متعة و اى متعة .



موتى مسجد (مسجد اللولؤ داخل قلعة آكره) . وهو اروع مثال للفن البنائى فى عهد المغول . وقد بنى فى عهد الامبراطور شاه جهان . وهو مبنى من الرخام الخالص والاحجار .

مدينة جونبور

ان الفوضى التى عمت البلاد، اثر الحملة التى شنها تيمور، خلقت دولة هامة، عرفت باسم «السلطنة الشرقية»، و كانت عاصمتها مدينة جونبور. و مدينة جونبور هذه، عمرها السلطان فيروز شاه التغلق سنة ٦٠ - ١٣٥٩. وكان وقتئذ مقيما فى خيام ضربت له فى ظفرآباد، على بعد اربعة اميال غربى جونبور بالشاطئ الجنوبى لنهر جومتى. و سبب تعميرها هو تخليد ذكرى ابن عمه الامير جونا الذى يعرفه التاريخ باسم السلطان محمد التغلق. و مما لامراء فيه بان هذه المدينة الجديدة اسست على انقاض مدينة هندوكية قديمة قد كانت اندثرت وانمحت آثارها. و منذ ذلك الوقت كانت المدينة قد اصبحت بمثابة جنة لامبراطوية دلهى، تذود عنها الخطر وتدافع عنها البلية. الا أنها فى عهد السلاطين الشرقيين. تحررت من سيطرة الامبراطورية و نادت بنفسها دولة مستقلة ذات سيادة.

الأسرة الشرقية

كان مؤسس الاسرة الشرقية عبد خصى اسمه الحقيقى «ملك سرور» و لكنه اشتهر بلقبه «خواجة جهان». وكان محمود التغلق، خلف فيروز شاه التغلق، قد عينه حاكما على الجزء الشرقى من امبراطوريته بعد ما انعم عليه بلقب «ملك الشرق». وكان قد برهن على كفاءته و جدارته من قبل عندما عهد اليه جد الملك القائد رجب، بمهمة تربية ورعاية حفيده محمود التغلق فى صباه. فاتخذ خواجة جهان، من مدينة جونبور مستقرا له وسكنا وعندما شعر من الا مبراطورية المركزية وهنا و استكانة و قلة البسط و الحيلة، اغتنم الفرصة واعلن سيادته وتحرره من المركز عام ١٣٩٤. فلما دامته المنية فى عام ١٣٩٩، اعتلى عرش جونبور ابنه المتبنى

« مبارك » ، و تقلد مهام السلطنة بلقب « سلطان الشرق » . و لما توفى هذا الاخير خلفه فى الملك شقيقه الصغير ، شمس الدين بلقب « ابراهيم شاه الشرق » . و يمتاز هذا الملك باهمية قصوى ، فى تاريخ مدينة جونبور القصير . وذلك أن الحكومة الشرقية ، قد توطدت دعائمها ، فى اخصب بقعة من الجزء الشمالى من الهند ، فى عهده الذى لم يدم اكثر من ٢٩ عاما . فلقد توسع نطاق حكومة السلاطين الشرقيين من مدينة قنوج الى بهار ، و من مدينة بهرائج الى مدينة اتاوة .

وكان ابراهيم شاه الشرقى هذا ، ينشد منذ زمن بعيد ، أن يجعل من عاصمته مدينة جميلة زاهرة تنفجر من جوانبها ينابيع الحكمة والمعرفة وترفرف على قممها اعلام العلم والعرفان خفاقا . فبالغ فى بذل المجهود من اجل تحقيق غايته النبيلة هذه ، فاصبحت مدينة جونبور فى الواقع ، مدينة مثالية تضاهى مدينة بغداد ان لم تكن تضارعها . حتى طار صيتها فى اقاصى الارض و أدانيها ، تتحدث الركبان عن خيراتها وما بها من متعة ومتاع وفروش و رياش وحدائق و متنزهات ومن المعرفة والحكمة كل الانواع . و ظلت تتمتع بهذه المكانة الى القرن التاسع الهجرى ، اى الى الفترة التى كانت الاسرة الشرقية تنعم فيها بالحكم والسيادة والمجد فى هذا الجزء من الهند .

ابنية جونبور

لم يبق من معالم جونبور الشهيرة غير المساجد ، او بعبارة اخرى لم تسلم من تقلبات الزمن وصروفه اى عمارة من عمارات جونبور الا المساجد التى لا تزال آثارها باقية الى الآن . و من الغريب فى الامر أن السلاطين من الاسرة الشرقية ، كانوا ميالين الى التخريب ، بنفس الحماس و الشدة التى

كانوا يمتلئون بها وهم يعمرون. فعمدوا الى هدم كل بناء او عمارة قديمة ووضعوا مكانها اساسا جديدا لعمارتهم وأبنيتهم. و من غريب الصدف، بأن جونبور هى مدينة المسلمين الوحيدة فى القارة الهندية كلها التى لقيت الدمار والخراب على أيدى الحكام المسلمين انفسهم. فعندما انتصر اللوديون على شاه حسين، آخر ملوك الاسرة الشرقية، وهزموه، دمروا كل معالم جونبور اى تدمير، و ملئوها خرابا ويبابا. ومحوا كل أثر لحريفهم محوا تاما. وقد بلغ بهم حب الانتقام مبلغا حتى ان أبواب المساجد أيضا لم تسلم من عدوانهم مطلقا. أما ما بقيت من المساجد من هذا الدمار الشامل و التحطيم العام، فربما مرده الى ما كانوا يتوجسون من خيفة من لومة الزعماء الدينيين وثورتهم عليهم لا نتهاك حرمة المساجد ودور العبادة. وتركوها وشأنها لكى تظل باقية تسرد بلسان حالها قصة عظمة السلاطين الشرقيين وتندب وتنوح تقلص ظل الدولة الشرقية على مضى الايام والليالى.

قلعة جونبور

يستحسن بنا ونحن بصدد ذكر مميزات الآثار الشرقية من الابنية والعمارات، أن نتطرق الى الكلام عن قلعة جونبور الشهيرة بقلعة «فيروز شاه». تقع هذه القلعة على انقاض كراركوت بالشاطئ الشمالى من نهر جومتى. وقد بنيت على شكل مربع من غير مراعاة التنظيم و حسن التنسيق. ولا يوجد من آثار القلعة غير الباب الرئيسى الآيل للسقوط، وقد بناه الامبراطور « اكبر » على حد قول بعض المؤرخين. وقد استخدمت فى بناء محاريب الباب و ما بين مثلثه لبنات زيتية، و زينت الجدران المنقسمة

الى اجزاء شتى ، بمحاريب صغيرة جميلة المنظر أروعها . و يوجد بالقلعة جامع و حمام ، بناهما الامير ابراهيم باريك شقيق السلطان فيروز شاه . و يشابه الحمام ، بالحمام التركى . و يبدو بأن ارضية الحمام كانت ، كما تظهر اليوم ، واطئة الى حد كبير من سطح الارض . وقد بلغت سعة الارض مبلغا من الطول و العرض والعمارة حسن من البناء حدا يلتفت الانظار ويجذب الانتباه . اما مسجد القلعة وشيده نفس الامير ، فانه اول مسجد أسس فى جونبور على الطراز البنغالى ، الذى ينم اليه طول المسجد مع ضيقه . وقد أقيم المسجد على اعمدة من الطراز الهندوكى ، بها نقوش زاهية مطعمة تزينه محاريب جميلة . أما سقف المسجد فقد بنيت عليه ثلاث قبب صغيرة واطئة . ومن الغريب أن عمارة المسجد لا توجد بها اية منارة . وكان يوجد فى ذلك العصر بالقرب من العمارة ، عمودان من الحجر ، لم يبق منهما الا عمود واحد . الا ان منصة لا تزال توجد الى الآن لتشير الى مكان العمود الثانى بكل وضوح . و مع كل هذه الميزات ، فان قلعة جونبور هذه ليست نموذجا مثاليا للآثار النفيسة التى كانت تفتخر بها مدينة جونبور .

مساجد جونبور

تعتبر المساجد الشرقية آية فى الفن وتحفة نادرة من التعمير والبناء بفضل الألوان والأشياء التى كانت تستخدم فى بنائها فى ذلك العصر بدون استعمال قطع رخامية لماعة باهظة الثمن . فالطراز البديع و النهج الرائع الذى شيدت به هذه المساجد يميزها بين العمارات الاخرى ويعطيها صبغة منفردة لا نجد لها مثيلا فى اية عمارة اخرى . و ذلك السبب فى ان السواح من أطراف الارض يزحفون الى مشاهدتها زحفا لما بها من ندرة وعظمة

و روعة . و شيدت هذه المساجد كلها بالطين والطوب والحجر والجص . ولقد ركبت قطع مربعة من الحجر بطريقة فنية مبتكرة على الجدران المبنية بالطوب و الطين . أما أعمدة المساجد الداخلية وسقوفها وقببها فانها صنعت كلها بالحجر وقد طلى خارجها بطلاء خاص . ولم يستخدم الرخام لتزيين الجزء الداخلى منها الا بالقليل النادر . ولقد كتب فرجوسان (Fergusson) مقالا عن مسجد « اتالة » يلقى به الضوء على ما يمتاز به فن العمارة فى جونبور . فقال : « ان المسجد يشتمل على فناء تمتد فيه سلسلة عمارة العبادة الخاصة فى الناحية الغربية منه . و توجد على العمارة الرئيسية قبة أمامها بوابة على شكل اهرام مصر . و يبلغ طول هذه البوابة بحيث تحتل مكان المنارة أيضا . و تشابه هذه البوابة دور العبادة المصرية القديمة . (Propylon) و توجد بجوانب الفناء ثلاثة غرفات و عنابر كانت تستخدم كتكية ، تتوسطها محاريب جميلة . أما جدران هذه المساجد فهى مخروطية الشكل ، و تلمح الى متانة العمارة وعظمتها . وفى نفس الوقت تجعلها نموذجا عديم المثال فى دنيا العمارات لحسنها الحقيق ، المبرأ من كل أنواع الزينة المصطنعة .

جامع اتالة

يعتبر جامع اتالة ، أول نموذج لفن العمارة الشرقى فى جونبور ، وتحفة نادرة ، لما به من جمال ورونق وبهاء ، قلما نجده فى الابنية الاخرى و لا يزال يحتفظ بجماله الباهر الى الآن . أما من ناحية الاتساع والضخامة فانه وسط بين جامعى الاحمر و مسجد الجمعة . ولقد ابتدأ بناء مسجد اتالة الخواجة كامل خان فى سنة ١٢٧٧ الا انه إكتمل فى سنة ١٤٠٨ ، ابان حكومة السلطان ابراهيم شاه الشرقى .

ويشابه جامع اتالة فى بنائه مساجد دلهى وأجمير الى حد ما، ما عدا زخارفه وطريقة تزيينه التى تشير الى عصر ما بعد بناء بوابة علائى (عند مدخل منارة القطب بدلهى). ومن أطرف ما فى المسجد الذى يزيد من عظمته وروعته، هو المحاريب المزخرفة الخلابة التى صنعت على طراز المعابد المصرية القديمة. أما بناية المسجد فانها مربعة تحيطها تكايا من كل الجوانب. أما عمارة المسجد الحقيقى، فانها تقع فى الجانب الغربى من العمارة. وتنقسم بناية المسجد الأصلى الى خمسة أجزاء. فالجزء الوسطى عبارة عن قبة كبيرة. أما حجرات الأركان فانها منعزلة عن بقية العمارة. وتربط بينها طرق منفردة. وأغلب الظن بأن هذه الحجرات كانت مخصصة لعبادة الاميرات والسيدات الاخريات من الحرم الملكى. ويمتاز قسم الحرم من المسجد، بطابع منفرد من فن العمارة الشرقى. وقمة المسجد أحط من طراز المحاريب المصرية القديمة المألوفة. ومع أن المحاريب تحول أمام عمارة المسجد، الا أنها لا تحجبها لما بها من شرفات واسعة و فتحات كبيرة. أما فى الناحية الشمالية والجنوبية من فناء المسجد فانه توجد بهما أبواب كبيرة، مثل الباب الرئيسى الواقع بوسط المسجد عليها محاريب عالية تزينها قبب كبيرة قد صنعت من الحجر الاسود، وبذا تبدو المحاريب جميلة ورائعة للغاية.

جامع « خالص ـ مخلص »

والمسجد الثانى الذى يلى مسجد اتالة فى دقة الفن وجمال التعمير، حسب ما نجده فى صفحات التاريخ، هو مسجد « خالص ـ مخلص »، الذى شيده ملك «خالص» وملك «مخلص» فى عهد السلطان ابراهيم الشرقى ـ

وكانا حاكميه ، قد عينهما السلطان لمساندة السيد عثمان الشيرازى ، الذى طرده الأمير تيمور من دلهى . ويقع مسجد خالص ـ مخلص على شاطئ نهر جومتى فى حى دريبة . وهذا المسجد عبارة عن قاعة كبيرة تحيطها مبان اخرى من كل الجوانب . وتوجد أمام القبة الكبيرة ، حافة بنيت عليها قبب صغيرة متعددة التى لانجد لها نموذجا بين العمارات الاخرى من فن العمارة الشرقى . وتجنب بانياه ابتغاء المحافظة على جمال البساطة ، من زخرفة المسجد وطلائه بالالوان الزاهية . ويسمى مسجد خالص ـ مخلص بمسجد الانامل الاربعة أيضاً لوجود حجر غريب بباب المسجد يعادل مقياسه اربع انامل بالضبط ، مهما كانت الأصابع غليظة أو نحيفة . و يعتبر المسلمون والهنادكة على حد سواء ، هذا الحجر ، حجرا متبركا مقدسا .

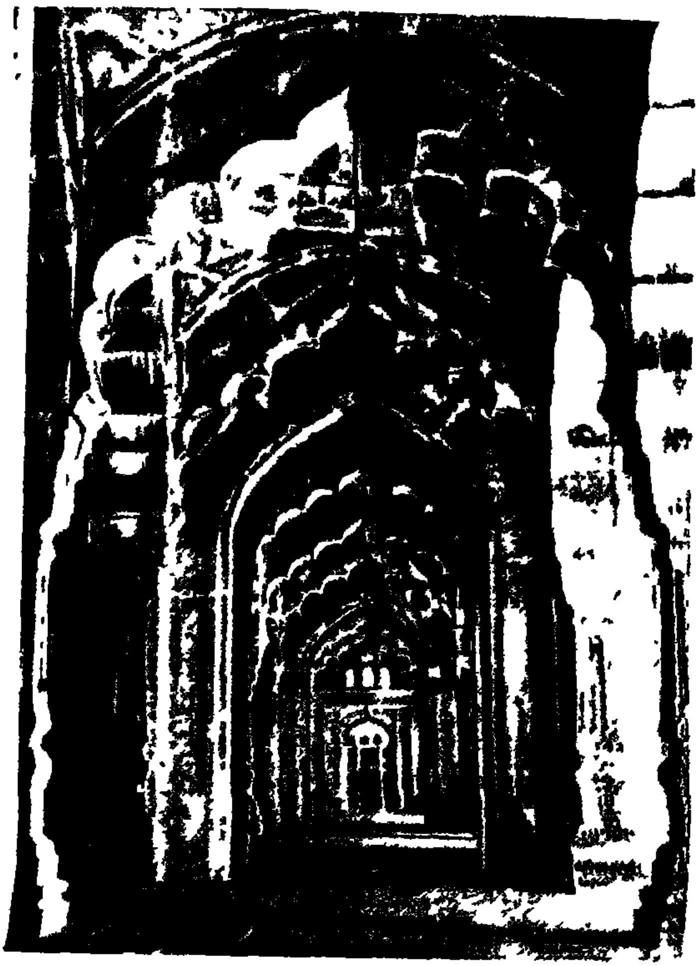
مسجد جهنجهرى

يقع هذا المسجد أيضا على شاطئ نهر جومتى فى حى سپاه . وسمى المسجد بهذا الاسم لوجود فتحات جميلة مزينة متعددة وستار جميل من الحجر على بوابته الرئيسية . ولقد اخطأ الجنرال كننجهم (Cunningham) وسمى هذا المسجد بمسجد « زنجيرى » أى مسجد السلاسل . ولعله وقع فى هذا الخطأ لوجود هذا الستار الرائع من الحجر ، الذى يحاكى السلاسل فى صنعه . ولقد شيد هذا المسجد السلطان ابراهيم شاه بنفسه . ولقد أتت الايام والليالى على آثار هذا المسجد ما عدا المحاريب التى تضاهى المحاريب المصرية القديمة فى صناعتها . ويعتقد بأن هذا المسجد كان صغيرا مقارنة بالمساجد الاخرى . الا انه يفوق كلها ، لما يوجد فيه نموذجا رائعا من دقة الصناعة و نضج الفن ، وحسن الزينة وجمال المنظر . وان قارنا بين هذا

المسجد ومسجد اتالة ، فى تزيينهما وزخارفهما وتصميمهما لبدا لنا بأن بانيهما شخص واحد من غير نزاع .

لال دروازه مسجد ـ أى مسجد الباب الاحمر

لم تبق من آثار عهد السلطان محمود شاه (٥٦ ـ ١٤٤٠) غير مسجد واحد فقط ، هو مسجد « بى بى راجى » و تعرفه العامة بمسجد « الباب



منظر داخلى لمسجد تاج المساجد فى مدينة بهوبال

«الاحمر». و سبب تسميته هو أن باب المسجد ملون باللون الاحمر. وكان المسجد فى الواقع، مسجد قصر زوجة السلطان محمود شاه الملكة بى بى راجى. ولا تزال بعض الآثار من هذا القصر، توجد على بعد فى الناحية الشمالية الغربية الى الآن. وكان السلطان سكندر شاه اللودى قد دمر القصر عن آخره، ما عدا المسجد.

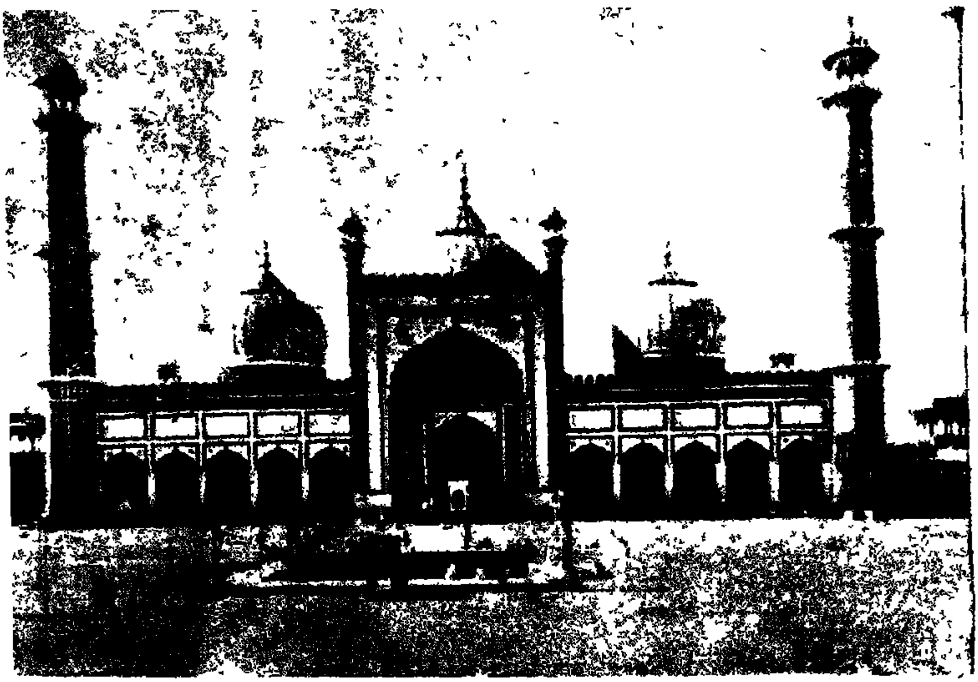
و مسجد بى بى راجى هذا، مسجد صغير مقارنة بالمساجد الاخرى. و مع انه يشابه فى هيكله وتصميمه مسجدى اتالة ومسجد الجمعة، الا انه يمتاز عنهما لما فيه من شارة نسائية، تلمح اليها جدرانه الدقيقة المرهفة. ويوجد أمام القاعة الكبرى التى تعلوها قبة، قاعة كبيرة أخرى، التى كانت تستخدم للنزول فيها أولا قبل دخول المسجد. وهى ميزة لانجد لها مثيلا فى جامع آخر من الطراز الشرقى. وأصبح المسجد بسبب قبته و هذه القاعة الشاهقة و المحاريب الثلاثة الاخرى وتصميمه الرائع. آية من الطراز المملوكى فى فن العمارة. وأطرف شئ فى المسجد وأروعه، هو وقوع ممرات السيدات لهذا المسجد فى القاعة الوسطى، التى ينفرد بها هذا المسجد، اذ لا نجد له مثالا فى أى جامع آخر صنع على طراز مساجد جونبور.

مسجد الجمعة

يعتبر مسجد الجمعة أو «جامع الشرق» ـ وهو اسمه القديم ـ من أوسع المساجد التى شيدها السلطان حسين شاه الشرقى ومن أعظمها شأناً و اكثرها جمالا وجاذبية. كما يعتبر من آخر بناء أقيم على تربة جونبور. و يحكى قصص متعددة متضاربة حول تشييد هذا الجامع. ومنها أن هذا المسجد الذى اقيم على تصميم السلطان ابراهيم، قد شيد لزاهد طاعن

فى السن ، الشيخ خواجة عيسى ، الذى كان يتحمل مشقة المشى على كبر السن الى ميل واحد ، ليصلى الجمعة فى مسجد خالص ـ مخلص . وسواء أكان فيما يحكى عن سبب انشاء المسجد ، من الصدق شيئا أم لا ، فان الذى لا مراء فيه ، هو أن السلطان ابراهيم لا نصيب له مطلقا فى تشييد هذا الجامع ، ولو كان هناك احتمال على أن تصميمه قد يحاكى تصميم السلطان .

ولو أن تصميم مسجد الجمعة هذا ، ووضع عمارته يشابه الى حد كبير مسجد اتالة فى وضعه وتصميمه ، الا أنه يتميز عنه فى أوجه شتى . وذلك أنه وضع أساسه على ارضية أرفع وأعلى من جميع المساجد . ثم ينقسم هذا المسجد على حجرات منفردة متعددة . وقد أقيمت فوق حجرة الوسطى قبة كبيرة بنيت بجانبيها حجرتان تساندهما أعمدة . ولذلك تسمى الحجرة الوسطى ،



المسجد الجامع فى دلهى

القبة والحجرتان الجانبيتان للسقف. وكما قال كتو (Kittoe) تعتبر الحجرة ذات القبة من أروع نموذج لفن العمارة فى جونبور. وتمتاز بأن القشرة الخارجية للقبة، تقع على بعد اقدام من القشرة الداخلية. أما شكلها فانه هرمى قد برزت منه الحواشى. أما الحجرات التى تقع متصلة بالحجرة الوسطى، فانها ذات طابقين قد صنعت بهما الفتحات والشبابيك الصغيرة كخيوط العنكبوت. وبما أن الطريق المؤدية الى هذه الحجرات تقع من الخارج ولذلك فانه يعتبر بأنها كانت الجزء الحريمى من المسجد.

ميزات فن العمارة فى جونبور

يمتاز فن العمارة فى جونبور بثلاث ميزات. أولا محاريب الأبواب الرئيسية التى تضاهى المعابد المصرية القديمة. ثانيا تزيين وزخرفة الجدران والأبواب. و أخيرا ممرات الحريم والحجرات. الا أن الميزة التى تنفرد بها مساجد جونبور، هى المحاريب المماثلة للمعابد المصرية. ولقد تضاربت آراء المهرة فى دنيا العمارة حول الغرض الذى انشئت من أجله المحاريب التى تغطى قبب المساجد. ولقد اثنى جون مارشل على هذه المحاريب الشرقية، بأنها تضفى الى عمارة المسجد جمالا وعظمة، لتزيد من روعتها وشهامتها. الا أن فن العمارة الاسلامى، قد تدخلت فيه اشياء تعتبر غريبة عنه ودخيلة عليه. وخير مثال لهذه الظاهرة الغريبة هى المبانى الشرقية التى تكثر فيها هذه المظاهر الغير اسلامية. فالأبواب الرئيسية التى تكتنفها المحاريب العظيمة المربعة التى تحيط بالقبب عن قرب، انما طريقة غير اسلامية صرفة، لم يجرأ أحد فى مكان آخر تجربتها على الاطلاق. ولقد اتهم جون مارشل، لعدم التوازن هذا، و لقبح منظر العمارة، وتشويه

جمالها باضافة القبب ، الصناع والعمال الهنادكة . و لقد فطن السلاطين الى هذا القبح ، و لذلك عمدوا الى بناء هذه المحاريب الهائلة لتخلق انسجاما بين ضخامة القبة وصغر الجدران . وبذا أبدعوا فنا رائعا من العمارة لم يالفه اى عصر من العصور المختلفة من فن العمارة الاسلامى فى الهند .

الطريقة الشرقية فى التعمير

يعتقد فى . اى . اسمث ، بأن العمارات الشرقية تجلى فيها عظمة وروعة العمارات التى بناها تغلق فى دلهى . وبالاضافة الى هذا تحمل هذه المساجد امتزاجا رائعا من الفن الهندوكى ـ الاسلامى ، الذى جعلها آية فى الفن وتحفة نادرة فى دنيا العمارات . وتمتاز هذه المساجد على الطراز التغلقى ، لزخارفها وزينتها الجذابة . فالمساجد التى أقيمت عل الطراز التغلقى تنقصها المحاريب المصرية العظيمة . وهذه المحاريب هى الميزة المنفردة التى تزيد من جمال مساجد جونبور وعظمتها . ولقد أخطأ القول من يزعم ، بان الممرات الموجودة فى المساجد الشرقية كانت اجزاء من المعابد الهندوكية ، التى ضمت الى المساجد لتزيد من جمالها . ويعتقد فرجوسن بأن السبب فى اقامة المساجد على الطراز الهندوكى فى جونبور ، هو أن بناتها اضطروا الى استخدام المعمارين الهنادكة الى جانب اشراكهم فى هذه المهمة اولئك الفنانين الذين كانوا حديثى العهد باعتناق الاسلام ، و لم ينسوا بعد تقاليدهم القديمة فى البناء والتعمير . و الدليل على ما يعتقد فرجوسن ، هو وجود كتبات بالخط « الناجرى » (الهندوكى) فى معظم المساجد التى تشير الى العام الذى تم فيه بناء المسجد واسماء المعمارين الذين ساهموا فى إتمامها .

تحمل زينات مساجد جونبور وزخارفها الشارة الهندوكية بكل وضوح . فنجد مثلا فى مختلف المساجد زهرة اللوطس منقوشة على الأحجار

المستخدمة فى بناء المسجد. وليس هذا فحسب، بل إننا نجد فى المساجد وفى جهة «الكعبة المكرمة» حيث يقف الامام، أجراسا صنعت من الحجر على الطراز البوذى المألوف، و قد حفرت فى وسطها كلمة «الله». ولا تزال جونبور الى يومنا هذا، المدينة الهندية القديمة، التى يؤمها السواح من سائر انحاء العالم، ليتفرجوا على معالم اولئك السلاطين المسلمين الذين، وان اندثر سلطانهم و دالت دولتهم، لا تزال آثارهم باقية على شاطئ نهر جومتى تسرد حكاية خلودهم وعظمتهم على مرالاجيال والقرون.

مساهمة الهند فى الثقافة العالمية

السيد احتشام الندوى

إن الهند كانت مركز الثقافة منذ زمن قديم. وقد قويت هذه النظرية بالآثار التى ظهرت فى مدينتين قديمتين من مدن البنجاب والسند، وهما «موهنجودارو» و«هريا». واول تحفة أتحفت بها الهند العالم هى حرية الفكر والقول. وقد بينت هذه الأصول فى تفسيرات قديمة دينية للكتاب المقدس «ويد» وهذه هى التفاسير التى تسمى «أپنشد» ويوجد فى هذه الكتب لفظ خاص «أبهيا» (Abhaya). وهو لفظ قد استعمل لبيان حرية الفكر والقول لأن معنى هذا اللفظ «لاخوف ولا خطر» يعنى يجب على الانسان أن لايخاف من قول الحق وأن لايستر بما فى ضميره من حق وصداقة.

إن علماء الهنود القدامى لم يتركوا امراً من أمور الحياة الانسانية إلا التفتوا إليه وفكروا فيه وكتبوا عنه. «إن الذين قد نبغوا فى فهم الكتاب المقدس «ويد» (Vedas) فانهم بحثوا بحثاً عميقاً فى فلسفته وأثبتوا بدلائل واضحة أن الهند كانت مصدر نظريات كثيرة صالحة راجت فى العالم ولكن الناس لا يعرفون أن هذه النظريات التى نالت شهرة عظيمة فى العالم، مرجعها الهند. كما يرى العلماء بأن الهند قد أعطت الدنيا هذه الأصول الكريمة قبل ثلاثة آلاف سنة أو أربعة آلاف سنة. وفى بعض الأحيان نجد أن هذه الاصول والمبادئ قد انتشرت من الهند إلى العالم قبل خمسة آلاف سنة.

إن الهند قد أعطت الدنيا نظرية أخرى ذات أهمية عظيمة وهى الأصل الذى قد استنبطت منه نظرية الإرتقاء الانسانى الجديدة، التى تسمى

نظرية دارون » فانا نجد فى « ويد » لفظ « رت » (Rta) ومعناه الارتقاء المسلسل والحياة التى لا نهاية لها والحياة التى لا تبتدئ بالولادة ولا تنتهى بالموت، بل لها قوانين خاصة من قبل أن يخلق الزمان والمكان ، فهى حياة متسلسلة غير منقطعة . وهى لاتضمحل فى الحوادث والرزايا ولا تزلزل بالخطوب والكوارث بل هى كالماء الجارى الذى لايزال يجرى فى موجه كالجبال . وهذه هى النظرية التى يقال لها اليوم نظرية ارتقاء الانسان . وهذه مساهمة عظيمة ساهمت الهند فى رقى الفكر الانسانى .

هنا مسئلة هامة وهى أن كثيراً من الناس يدعون أن الهند بلاد ليست فيها وحدة الأفكار والآراء . و هذا صحيح إلى حد ما ، لأن الأفكار العلمية التى توجد فى الهند ، هى متباينة مشتتة ، فانك ترى أن الهند كانت مولد بوذا (Bhuddha) وهذه هى حقيقة أن فى فلسفته لا يوجد الاله المطلق الذى تحسبه المذاهب الأخرى ركناً ضرورياً لقيامها . وكذلك فلسفة « ويدانت » التى لا تبتدئ بشخصية الاله بخلاف المذاهب الأخرى . فان أهل المذاهب الاخرى يتباحثون مسئلة الاله اولا . ومن ناحية أخرى نجد فى هذه الأرض فلسفة الراهبين التى يقال لها علم الرجال المقدسين (Bhakti-un-Ka-Gayan) . فهذه الفلسفة موجودة فى الهند .

وهذه النظريات الهندية الفلسفية تطالب من الانسان أن يطيع قوة اعلى فوقه تظهر فى مظاهر مختلفة مادية فى هذه الدنيا . وهذه الاختلافات التى ظهرت فى فهم مسئلة واحدة كالاله فانها تدل على أن الهند كانت لها آراؤها الحرة وأفكار رقيقة مما يهذب العقل ويرقق الحس منذ زمن قديم . لأن هذا يبين لك أن الناس فى الأزمنة القديمة كيف كانوا يفكرون فى أمور الحياة وبعدها بغير خوف للناس .

ونحن نعرف جيداً أن « وشنو » كانت له عشر مظاهر وبعض الناس يخيلون أن هذا الأمر أمر «مستحيل» ولا يقبلونه، ولكنك إذا فكرت فى هذا الأمر وجدت أن له اصلا وحقيقة. المظهر الأول لوشنو كان من عالم « متسيا » (Matsya) الذى كان موجوداً قبل أن تخلق الحيوانات على ظهر هذه الأرض. ونجد فيه أن اول مظهر الحياة كانت الأسماك ثم خلقت المخلوقات التى كانت تستطيع أن تعيش فى البر والبحر سواء. ثم نشأ مخلوق آخر يتشابه بالحيوانات وبعد ذلك نشأ الانسان وكان قصير القامة. بعد ذلك خلق الانسان الوحشى. وبعد الانسان الوحشى خلق انسان لا يفكر فى أمره بل كان يقترف كل ما يريد بغير أن يفكر فيه. ثم خلق الانسان الكامل. وبعد مدة غير يسيرة قد انجذب الانسان إلى ربه والتحق بالواحد القهار.

انظر إلى هذا التفسير الذى فسرته امامك أن أهل الهند كيف كانوا يبينون مدارج الحياة الانسانية فى الأزمنة القديمة التى تطابق نظرية دارون. فان الهند تعتقد فى الارتقاء الانسانى منذ قديم الزمان.

إن كثيراً من الأفكار الهندية توجد فى دين « زرا دشت » وفى المذاهب الهندية القديمة. وقبل مدة قليلة وجد معبد من معابد مصر القديمة فى مدينة تهيبس (Thebes). ووجدت فيه عبارة مكتوبة تعلن بنظرية نام روپ (Nama Rupa). وهذه *النظرية* قد استعيرت من « اپنشد ». والنظرية هى أن الانسان هو مظهر من مظاهرالله عز وجل. الانسان والاله *ليسا بشيئين مختلفين، بل أنهما افترقا* من جسم واحد أو مادة واحدة. هذا الذى يقال له فى التصوف الاسلامى « لاموجود إلا الله ». وفى عبارة أخرى

الكل ليس بعلى حدة من الجزء . وقد ادعى بعض الهنود أن هذه العبارة التى وجدت فى ذلك المعبد المذكور هى ايضاً مستعارة من بعض الكتب الهندية المقدسة .

وعلى كل حال ، ليس فى هذا شك أن الهند كانت لها علاقات وثيقة بالثقافات الأجنبية كما نجد بعض آثارها فى مدينتين قديمتين « موهنجوداڑو » (Mohenjodaro) و « هريا » (Harappa) . ويظهر من هذا أن قبل الفى سنة كان لأهل الهند من الممكن أن يبلغوا إلى پيرو (Peru) و ميكسكو (Mexico) . ومن جهة أخرى نجد أن الأشكال والأوضاع فى هذه الممالك تتشابه من أهل الهند الجنوبى و أن لون الناس فى تلك الأقطار أيضاً تتشابه بهم . وتجد فوق ذلك تشابهاً عظيماً فى كثير من نواحى حياتهما مثلا إن ثقافة الهند ليست مختلفة عن ثقافتهم بل كل منهما يتشابه فيما بينهما . تجد معابدهم كمعابد الهند ، حتى توجد فى هذه البلاد كثير من الأسماء الهندية كآئيس (Aeyas) وغيره من الأسماء التى توجد فيهما . و إنى على يقين كامل أن بين هذه الممالك وبين الهند كانت صلة ثقافية قديمة فى الأزمنة القديمة .

ونجد آثار الثقافة الهندية فى جاوا (Jawa) وفى هندالصين (French Indo-China) وفى كمبوديا (Combodia) . فنرى هناك أن فى الشرق البعيد مماثلة قريبة من الهند فى الثقافة والتعاشر . إن طراز عماراتهم هو هندى خالص . ويوجد عندهم اسم عام « أرجن » ليسمون الناس به من « برهما » إلى « فلپائن » . وكل امرئ يعرف أن « أرجن » هو لفظ هندى الأصل .

والتناسخ[1] معروف عند العرب منذ أواخر القرن الأول وبعض

---

(١) وهذا البحث موجود فى المذاهب الاسلامية للاستاذ أبى زهرة فى بحوث الفرق الشيعية وتجديد ذكرى أبى العلاء ص ٢٨٧ .

الشيعة تعتقد به وبعض المذاهب التى تقرب منه كالحلول والرجعة . ولما ترجم كتاب كليلة ودمنة ، وفيه قصة الناسك والفارة وهى قصة تمثل مذهب الهنود فى التناسخ ، ثم كثر علم العرب بهذا المذهب وغيره من مذاهب الهند حين اشتدت الصلة بينها وبين بلاد المسلمين على يد محمود بن سبكتكين ، فكان الناس يتخذون من أخبار الهند وعجائب دينهم طرائف يتنادرون بها فى المجالس ويتفكهون بها فى الأسمار كما ترى ذلك فى رسالة الغفران[١] .

ولا شك فى أن مذهب التناسخ قد ظهر عند أهل الهند من قبل أن يعرفه أحد فى العالم حتى أن علماء اليونان أيضاً كانوا يجهلون هذه النظرية . وقد نقلت هذه النظرية من الهند إلى أهل اليونان، ولأجل ذلك نرى أن كثيرين من مؤرخى الفلسفة اليونانية يعتقدون أنها مأخوذة من الهند . وفيثاغورس و إمبدكلس و أفلاطون ، كلهم أخذوها من الهند وفلسفتها[٢] .

ونجد أن النصرانية قد تأثرت بهذه الفلسفة حتى يمكن أن نرى بعض مظاهرها فيهم . مثلا نجد أن الناس جاؤوا بغلام أعمى عند عيسى عليه السلام وقالوا له : لماذا أصبح هذا الغلام أعمى ، أهذا ذنب أبويه أم ذنبه ؟ فكأن الناس كانوا يسئلونه عن التناسخ . وكذلك روى البيرونى أن الحواريين سألوا عيسى عليه السلام عن عاقبة النفوس التى لا تقبل الحق لأنهم علموا أن النفوس لاتموت بل تتردد فى صورة مختلفة فأجاب *أنها تهلك وقد عنى به أنها تعذب ولا تفنى*[٣] .

---

(١) رسالة الغفران ص ١٥٣ (٢) تحديد ذكرى أبى العلاء للاستا[illegible]
[illegible] ضحى الإسلام الجزء الأول ص ٣٥١ (٣) [illegible]

واذا أمعنا النظر فى أثر التناسخ فى المسلمين لوجدنا أن كثيرا من الفرق الاسلامية قد تأثرت به وأخذت افكاره عنه. وقد قال أحمد بن حالة وأبو مسلم الخراسانى ومحمد بن زكريا الرازى أن الأرواح لاتموت بل تختلف إلى الدنيا مرة بعد مرة فى أجساد مختلفة وإن كانت الأجساد غير التى فارقتها. وكان أحمد بن حالة يحتج بقوله تعالى: «يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم الذى خلقك، فسواك فعدلك، فى أى صورة ماشاء ركبك».

وكذلك نجد أن بعض الفرق الشيعية تعتقد فى التناسخ كالقرامطة والنصيرية. والنصيرية يعتقدون أن الذين يذنبون فى هذه الحياة ويرتكبون الآثام فانهم يعودون إلى الدنيا يهوداً أو نصارى أو مسلمين سنيين. وأما الذين لا يؤمنون بعلى كرم الله وجهه فيعودون فى الدنيا جمالا أو بغالا أو حميراً أو كلاباً وغير ذلك من الحيوانات[١].

وليس معنى هذا أن المسلمين قد قبلوا هذه الفلسفة كل القبول بل نجد بعض الفرق والأفراد التى قد تأثرت بها وكذلك نجد أن المسلمين قد أنكروا هذه النظرية.

وإن العرب قد تأثروا بنظريات كثيرة من نظريات أهل الهند. ففلسفة الزهد واحترام الحياة المادية هو عنصر معروف فى فلسفة أهل الهند. وأن أهل الهند كانوا يقدسون الحيوان ويرحمون عليه ويشفقون له. وكذلك نجد فى نظرياتهم أنهم كانوا يحرقون موتاهم ويحسبون فى

---

(١) المذاهب الاسلامية للاستاذ ابى زهرة. «الفرق الشيعية» ضحى الاسلام الجزء الأول ص ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣. وتجديد ذكرى أبى علاء ـ المقالة الخامسة ـ

ذلك ثواباً ومغفرة . وكانوا لا يأكلون اللحم والبيض . وكل هذه الفلسفة قد نرى أثرها فى مفكرى العرب كأبى العلاء المعرى الذى عاش فى العصر العباسى.[١]

وإن البوذية أيضاً من الهند . فان «مذهب بوذا» قد طار صيته فى الآفاق فى زمانه ودخل الناس فى دينه أفواجاً، وتأثروا بنظرياته تأثراً عظيماً وأخذوا منها أموراً كثيرة . وقد انتشرت نظريات بوذا وأفكاره فى الصين والبرهما والسيلون وفى كثير من أقطاع الأرض، حتى نرى بعض مظاهرها إلى اليوم فى هذه الأقطاع .

وهنا يحسن بنا أن نذكر بعض النظريات والأفكار التى قد أخذها العرب من أهل الهند . إن وفداً من الهند وفد على أبى جعفر المنصور سنة ١٥٤ ، وفيهم رجل ماهر فى معرفة حركات الكواكب ، فكلف المنصور ذلك الهندى باملاء مختصر الكتاب ، ثم أمره بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية . وقد أخذ العرب بعض الاصطلاحات الرياضية من الهنود ، كلفظة «الجيب» فى حساب المثلثات . كذلك كان فى بغداد أطباء هنود يمثلون الطب الهندى ـ بجانب الطب اليونانى ـ اشتهر منهم فى عهد الرشيد «صالح» بن تقلة الهندى.[٢]

وأهم ما استفاد الأدب العربى من الهند أمور ثلاثة :

(١) ألفاظ هندية عربت ، وقد كان ذلك أيام كان العرب يتاجرون مع الهند وينقلون سلعاً هندية ويحملون مع هذه السلع أسماءها وقد حكى السيوطى ألفاظاً هندية عربت ، ووردت فى القرآن الكريم مثل زنجبيل وكافور — ومما

(١) تحديد ذكرى أبى العلاء المقالة الأولى والخامسة .

(٢) ضحى الاسلام ص ٢٥٤ - ٢٥٦

ورد فى اللغة العربية من الألفاظ الهندية الأبنوس والببغاء والخيزران والفلفل والأهليلج وغير ذلك من أسماء النباتات والحيوانات الهندية[١].

(٢) القصص الهندى: وقد أولع العرب بالقصص الهندى. إن «كليلة ودمنة» هندى نقل إلى الفارسية ثم نقل من الفارسية إلى العربية وقصة السندباد، كما يدل اسمها، هندية الأصل نقلت إلى العربية. كما أن فى كتاب «ألف ليلة وليلة» قصصاً دل البحث العلمى على أن أصلها هندى. وفى كتاب للهند: «أن ناسكاً كان له عسل، وسمن فى جرة ففكر يوماً فقال: أبيع الجرة بعشرة دراهم، وأشترى خمسة أعنز فأولدهن فى كل سنة مرتين ويبلغ النتاج فى سنتين مائتين، وأبتاع بكل أربع بقرة» إلى آخر القصة المشهورة. فاننا نجد كثيراً من القصص الهندية التى شاعت فى الأدب العربى[٢].

(٣) أما النوع الذى أخذوا منه عن الهنود كثيراً وهو الحكم. قد ملئت كتب الادب المؤلفة فى العصر العباسى بهذا النوع من الحكم التى كانت مستعارة من الهند. يقول ابن قتيبة: قرأت فى كتاب من كتب الهند «شر المال ما لاينفق منه، وشر الاخوان الخاذل، وشر السلطان من خافه البرئ، وشر البلاد ما ليس فيه خصب ولا امن» وكذلك نجد كثيراً من الأمثال التى قد جاءت من الهند[٣].

ولابد لنا أن نذكر أن الشطرنج قد جاء من الهند إلى العرب. إن أهل الهند هم الذين قد وضعوا الشطرنج، ومنهم قد انتشر فى العالم كله. ومنهم أخذه العرب.

---

(١) ضحى الاسلام الجزء الأول ص ٢٥٨ (٢) ضحى الاسلام الجزء الأول ص ٢٦٠ - ٢٦١ (٣) ضحى الاسلام ص ٢٦١ - ٢٦٢

فهنا يثبت جيداً أن الهند قد ساهمت فى الثقافة العالمية مراراً وغذتها أحسن غذاء. وأنها أعطت اليونان والفرس والعرب النظريات العميقة التى أثرت فى حياتهم وأدبهم وثقافتهم حتى اعترفت الدنيا بفضلها فى العلم والحكمة وفى الفلسفة والثقافة الراقية.

وقد اقتبس العرب البلاغة من الهند أيضاً. فانى أرى أن الجاحظ يحكى أن معمراً أبا الأشعث قال: قلت لبهلة الهندى ما البلاغة عند أهل الهند؟ قال بهلة: «عندنا فى ذلك صحيفة مكتوبة لا أحسن ترجمتها لك، ولم أعالج هذه الصناعة فأثق من نفسى بالقيام بخصائصها، وتلخيص لطائف معانيها، قال أبو الأشعث فلقيت بتلك الصحيفة الترجمة فاذا فيها: «اول البلاغة اجتماع آلة البلاغة، و ذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح قليل اللحظ، متخير اللفظ، لايكلم سيد الأمة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السوقة ويكون فى قواه فضل للتصرف فى كل طبقة، و لا يدقق المعنى كل التدقيق، ولاينقح الألفاظ كل التنقيح، ولايصفيها كل التصفية، ولا يهذبها غاية التهذيب، ولا يفعل ذلك حتى يصادف حكيما أو فيلسوفاً عظيماً[١]».

و هذه الجملة الهندية فى البلاغة قد أصبحت من أهم أركان البلاغة العربية حتى سموها البلاغيين «مقتضى الحال[٢]».

ونجد هذه الأفكار الهندية فى أدب أبى العلاء المعرى الذى أظهر النظريات الهندية بغير خوف أو تدبذب. إنه لم يقتصر على النظريات الهندية بل عمل عليها فى حياته[٣]. وقد أخذ أبو العلاء عن أهل الهند تحريم

(١) البيان والتبيين الجزء الاول ص ٧٦ نقد، النثر، مقدمته للاستاذ طه حسين (٢) ضحى الاسلام ص ٢٥٩ (٣) تجديد ذكرى أبى العلاء، المقالة الأولى لطه حسين.

الحيوان وما يخرج من الثمرات. «شعر أبى العلاء وسيرته يدلان على أنه كان يؤثر العزلة وإن لم يوفق إليها. وليس أبو العلاء اول من اخترع العزلة أو رغب فيها بل هى مذهب قديم معروف ولاسيما عند أهل الهند[١]. «ومكث أربعين سنة من عمره لا يأكل لحماً ولا لبنا ولابيضاً ولاشيئاً من حيوان على طريقة البراهمة من الفلاسفة[٢]». وقد قال الذهبى فى كتابه تاريخ الاسلام «رأى أبى العلاء تركه تناول كل مأكول لا تنبته الأرض، شفقة بزعمه على الحيوانات حتى نسب إلى التبرهم وان يرى وأى البراهمة فى إثبات الصانع وانكار الرسل وتحريم الحيوانات و ايذائها حتى الحيات والعقارب[٣]». وقد استحسن أبو العلاء تحريق أهل الهند موتاهم وقال فى ذلك أبياتاً[٤]. وقد كتب رسالة إلى بعض الاخوان فقال «سلام كالعترة الهندية[٥]».

فاذا طالعنا الأدب العربى فى العصر العباسى لعلمنا أن أثر الثقافة الهندية كان أكثر مما نظن أو نقيس. ونجد فى أدب الجاحظ وكتب المسعودى وفى شعر المعرى كثيراً من الأفكار والآراء الهندية التى أثرت فيهم أثراً بالغاً.

وقد ذكرنا أثر الثقافة الهندية على اليونان والفرس والعرب ومصر لأن هذه الأمم كانت ذات ثقافة راقية منذ قديم الزمان. وقد اقتبست كل أمة من هذه الأمم النظريات الهندية قليلا أو كثيراً كما نجد آثارها فى ثقافتها.

---

(١) تحديد ذكرى أبى العلاء. ص ٣٠٨ (٢) عقد الجمان. ج ٢٠ ص ١٤٠ - ١٤٨ (٣) ج الحادى عشر ص ٤٦١ - ٤٨٠ من كتاب تاريخ الاسلام الذهبى (٤) تجديد ذكرى أبى العلاء. ص ٣٠٥ (٥) آثار أبى العلاء. ص ٩٥.

أما العلوم فقد استفاد العرب كثيراً. وقد ذكر المؤرخون أن وفداً من الهند وفد على أبي جعفر المنصور سنة ١٥٤. وكان فيهم رجل ماهر فى حركات الكواكب، وكان له ملكة خاصة فى كتاب باللغة السنسكرتية إسمه «براهمسبهطسدهانت» وكانت فى هذا الكتاب نظريات قيمة عن الفلك، وأمره المنصور بترجمته إلى اللغة العربية. وقد بدل العرب اللفظ فقالوا «السندهند». وقد ترجموا غير ذلك من الكتب مثل «الأركند» و«الأرجبهر». وقال الأستاذ «نللينو» «كفت هذه الملاحظات دليلا على شدة تأثير كتب الهند فى أوائل نمو الفلك عند العرب، وسنرى فيما بعد... أن العرب أخذوا طرقاً جديدة مهمة كثيرة النفع مجهولة لليونان فى حل جملة من المسائل الفلكية المتعلقة بعلم حساب المثلثات الكروية»[1].

وقد اقتبس العرب كثيراً فى الحساب والهندسة من نظريات الهند. وقد اشتهر منهم فى العصر العباسى طبيب يقال له صالح بن تقلة الهندى. والجاحظ يقول: أن يحى بن خالد جلب أطباء من الهند مثل «منكه» و«بازيكر» و«قلبرقل» و«سندباذ»[2].

إن الثقافة الهندية قد دخلت بواسطة ثقافة الفرس أيضاً. ولما نقلت الثقافة الفارسية إلى العربية فدخلت الأفكار الهندية فى الثقافة العربية.

وكذلك نجد أثراً كبيراً للنظريات الهندية فى الفارس. فان الفرس قد أخذوا منها كثيراً وتأثروا بها تأثراً عظيما، حيث نجد أن كثيراً من الكتب الهندية والآراء الهندية قد نقلت من السنسكرتية إليهم. وكانوا قد تأثروا بهذه القصص الهندية التى بلغت إليهم وبهذه الآراء التى

---

(١) ضحى الاسلام الجزء الأول ص ٢٥٥ (٢) ضحى الاسلام ص ٢٥٧، البيان والتبيين ص ٢١٥.

وجدت فيها. ونرى أن كتاب الكليلة والدمنة قد ترجم أولا من السنسكرتية إلى اللغة الفارسية ونال حسن القبول فى الفرس. وكذلك كانت الروابط الثقافية قائمة بين الهند والفرس منذ زمن قديم.

وهنا لابد لنا أن نذكر أثر النظريات الهندية فى الفارس ولنا فى ذلك شواهد تاريخية كثيرة تثبت أن لمذاهب الهند كان أثراً بعيداً فى بلاد فارس. وكل إمرئ منا يعرف أن مذهب بوذا قد انتشر من الهند فانا نجد أن هذا المذهب كان مقبولا فى بعض بلدان من بلاد فارس كالبلخ. وكان الناس فى هذا البلد يدينون بدين بوذا.

وقد روى البيرونى أن أثر التناسخ كان فى الفارس أيضاً فانه يقول أن «مانى» الذى كان من رجال شهيرين من أهل فارس قد نفى مرة من بلاده فذهب إلى الهند وتعلم هناك فلسفة التناسخ. فلما رجع إلى الفارس نقل إليهم التناسخ ولأجل ذلك يوجد أثر فلسفة التناسخ فى مذهبه.[1]

وهذه الأبحاث العلمية والثقافية تريبا آفاقاً جديدة لعظمة الهند ومكانتها فى الثقافة العالمية. فاننا لاندعى أن الهند لم تتأثر بنظريات غيرها ولم تأخذ شيئاً من الثقافات الأخرى، ولاشك فى أن الهند أيضاً قد أخذت ما أخذت وتأثرت بما تأثرت من ثقافات مختلفة، ولكنها قد أعطتها أيضاً من الآراء القيمة والنظريات الصالحة التى تثبت أهميتها من قديم الزمان وسالف الايام. وإنى على يقين تام بأنى ما ادعيت زوراً من القول بل أريتك حقيقة واضحة لايمكن لأحد أن يحجبها أو لساتر أن يسترها. فاننا إذا خضنا غمار التحقيق لوجدنا أن الهند قد وهبت الدنيا من الأخلاق الحسنة والعلوم الهامة والأصول الكريمة فوق ما نحسب وندعى.

(١) البيرونى ص ٢٧، وضحى الاسلام ص ٣٥١.

« تجارة المسلمين البحرية وظهور الاسلام فى اندونيسيا »

يوكا تجاندراساسميتا

إن الأرخبيل الاندونيسى الذى يتكون من مئات الجزر، كان دائما على صلة وثيقة بالتجارة البحرية والتاريخ الثقافى. بالاضافة أنها منذ الأزمنة القديمة تكون حلقة اتصال مع السكان الذين يقطنون الاقطار القائمة على المناطق الساحلية الآسيوية واستراليا وبلدانا أخرى مبعثرة فى المحيط الباسيفيكى.

إلا أنه من الصعب أن نحدد تماما متى وكيف عرف الاندونيسيون فن التجارة على طول الطريق البحرية. لكن علماء كثيرين أجمعوا على رأى واحد. وذلك منذ ترك أسلاف الاندونيسيين وطنهم من أقصى الهند فى نحو سنة ٢٠٠٠ ـ سنة ١٥٠٠ ق ـ م. كان من الممكن أن تكون الخطوط الاولية للملاحة البحرية قد تأسست بين سكان مجموعة الجزر الاندونيسية وكل من جزيرة مدغشقر ـ فرموزا ـ الجزر الشرقية ـ ونيوزيلنده.

وكما نعرف فان كثيراً من التجار الهنود قد زاروا اندونيسيا فى بداية عصرنا التاريخى. ولهذا أصبحت المخالطات أو العلاقات بين الأمتين أوضح من قبل. وذكر العالم الهولندى جى. سى. فان لور أن علاقات الملاحة بين كلا القطرين أمكن وقوعها قبل الوصول إلى المرافئ الصينية من جنوب الصين. ودلت البحوث لما قبل التاريخ أن التجار الهنود الذين جاءوا الى اندونيسيا فى بداية فترتنا التاريخية كانوا من الجنوب الغربى للهند. ثم أدخلوا ثقافتهم إلى الاندونيسيين، وتكونت منذ ذلك الوقت الأوساط الاندونيسية ـ الهندوسية وممالك تحمل ثقافتها مبادئ الثقافة الهندية.

وأصبحت الملاحة والعلاقات التجارية بعد ذلك الوقت، ومثلها السياسة والثقافة أكثر وضوحاً. ولم تقتصر العلاقات هذه مع الهنود فحسب، بل مع الصينيين ويبرهن على ذلك تواريخ السلالات الحاكمة الصينية ووجود نقودهم وخزفهم فى جاوا وسومطرا.

وفى خلال حكم سلالة الساسانية أمكن التقدير أن بعض سكان آسيا كالفرس مثلا، قد شرعوا بركوب البحر الى الاقطار الشرقية - إلى كانتون - وتعد هذه أقصى رحلة بحرية قام بها سكان غرب آسيا إلى الاقطار الشرقية قبل الملاحين الاوربيين فى القرن السادس عشر.

ويعزى انتعاش الملاحة غالبا بين الاقسام الشرقية والغربية لآسيا فى القرن السابع إلى ظهور دولتين قويتين «أما جاه كالنيات» فى الغرب (٦٦٠ - ٧٤٩ م.) وسلالة «تانج» المالكة فى الشرق (٦١٨ - ٩٠٧ م.) وبناء على التواريخ الصينية استوطن العرب فى «كانتون» بين سنة ٦١٨ وسنة ٦٢٦ م. ولدينا دليل واضح مأخوذ من سجل «آى تسيغ» يبين لنا طريق الملاحة فى القرن السابع.

وفى سنة ٦٧١ أبحر «اى تسنغ» من كانتون على ظهر سفينة «بوسى» وحط فى بهوجا بالمبانج - مهد البوذية - على طريق الهند. وأقام فى عاصمة «كرويجايا» نحو ستة أشهر لدراسة القواعد السنسكريتية. ثم زار الملايو فى مدة شهرين وبعدها واصل رحلته الى الهند. واستناداً على تسجيلات «آى - تسنغ» نستطيع التقدير أن عاصمة «كرويجايا» كانت فى القرن السابع محطاً للتجارة والنشاطات السياسية والثقافية فى القسم الجنوبى الشرقى من آسيا. ويمكن تركيز انتباهنا على النقوش التى وجدت

بجوار (Palimbang)، ميراجن (Merajun) فى دجامبى (Dajambi) العليا كوتا كابور (Kotha Kapur) فى جزيرة بانجكا (Bangka) التى بعضها يحمل كلمات تشير الى ما تعنيه الاصطلاحات الفنية مثل بوهاوان (كابتن سفينة) وانباجا (تاجر). واذا فحصنا ثانية كلمة «بوسى» المشار إليها أعلى فقد استعملت للدلالة على الفرس. وعلى هذا تؤكد لنا الأخبار عن وجود تاجر هندى على ظهر سفينة «بوسى» وكان على مشهد من غرق ست وثلاثين سفينة فى رحلتهم.

وفى نفس القرن قيل بأن سفارات عدة من فارس، الهند، كروجايا، هولنج، جاوه كمبوديا وشاميا كانت تمثل أمام البلاط الصينى. وعرفت هذه الحقيقة عن طريق الفرحان الامبراطورى المؤرخ سنة ٦٩٥ ولو أن هذا الخبر يرجع الى الوقت الذى ساد فيه الاسلام الاقطار العربية وفارس لاستطعنا التقدير بأنه ليس من المستحيل أنه كان من بين تجار البحر أو السفارات من المسلمين. ولهذا يمكن القول من أن بذور الثقافة الاسلامية قد انتشرت بين سكان المناطق الساحلية من الاقسام الشرقية من آسيا بين منتصف ونهاية القرن السابع. وكان التجار المسلمون ومثلهم الهندوس يشرون تعاليمهم وثقافتهم للمواطنين فى البلاد التى يحلون فيها أو يزورونها. كما كان التزاوج أمراً عاديا لوجود الاضرحة فى المناطق الساحلية من شمال سومطرا المؤرخة منذ بداية القرن الثالث والرابع عشر. كما بين الكثير من المؤرخين بأن التزاوج كان شيئا عاديا للتجار الذين كانوا يجوبون اندونيسيا واستناداً على الضريح الذى وجد فى أحد الامكنة من شمال سومطرا والتشابه فى تصميمه مع ضريح «كازورينسى» فى «كامبى» نعرف أن المسلمين جاءوا من جنوب الهند كذلك.

وتدل كتابات الضريح الذى عثر عليه فى شمال سومطرا أنه يرجع الى القرن الثالث عشر. ومع أن البروفسور محمد حسين نايناز قد بين فى نظريته من أن بداية التبشير بالديانة الاسلامية فى شمال سومطرا قد ابتدأت منذ فجر الاسلام، فيمكن بدايتها خلال حياة النبى كما حدث فى جنوب الهند وخاصة الجزء الشمالى الشرقى على سواحل مضيق ملقا . إلا أنه اعتمد فى فكرته هذه على المصادر العربية واليونانية، والتى اشارت مراراً إلى « دامى » واسمها الآن « لامنو » القائمة على بعد ٦٠ ميلا من كوتردجا عاصمة « أتشين » وهذه أول مكان عرف للتجار المسلمين .

واذا أشارت « پوسى » و « طاشيه » الموجودة فى المراجع الصينية، الى الفرس والعرب الذين اعتنقوا الدين الاسلامى، فانه ليس بمستحيل أنهم أسسوا مراكز واسعة لسكنهم فى جزيرة هاينان سنة ٧٤٨ م. كما زار تلك الجزيرة فى نفس الوقت اصحاب السفن من الهنود وأهل الملايا هذين توقفوا عن الابحار فى مرفأ «كانتون» ثم كثر عددهم حتى استطاعوا فى سنة ٦٥٨ من مساندة العصاة ضد الحكومة الصينية فى « كوانجشو » (كانتون) . ثم غادروا بحراً بعد أن احرقوا خلفهم الميناء . وكان لضعف القوة العسكرية فى كانتون سببا فى تلك الحادثة المرعبة، حيث أرسل أكثر من نصفهم الى الاقليم الشمالى (من كانتون) لاخضاع العصاة الذين ثاروا بقيادة «آن ـ لو ـ شاه» والذى ينتمى إلى سلالة تركية .

ثم أغلق ذلك الميناء سنوات عدة فى وجه التجار ومسافرى البحر الأجانب، وظل مغلقا الى أن فتحت أبوابه سنة ٧٩٢ م .

كتب التجار المسلمون مذكرات عن ملاحتهم عبر البحار بين الخليج العربى والصين، مساقة من مصادرها الأولية .

فذكر المروزى (١١٢٠) عن هروب طائفة الشيعة من التجار إلى الصين سنة ٧٤٩ ليسلموا من جيش لبنى عباس الذى هاجم موطنهم خراسان.

ودون «أبو عبيدة» ـ «كاتب طائفة العبادية ـ أن طائفته زارت الصين فى منتصف القرن الثامن. وبقيام خلافة بنى العباس ونقل العاصمة من دمشق الى بغداد تغيرت المواصلات تغيراً ملموساً. وأشار اليعقوبى مؤلف كتاب «البلدان» عن النقل السريع فى المرافق المحيطة بدجلة والفرات. وقيل أن «المنصور» كان مرفأ عاجا بالسفن التى تأتيه من الاقطار المجاورة.

ثم كتب الملاح «بزرگ» بن شهريار مؤلف كتاب «عجائب الهند» تسجيلات عن تجارة ما وراء البحار بين بلاد فارس والصين حوالى القرن الثامن ـ والتسجيل هذا طبقا للمصادر الصينية من «كيانان».

وأما التاجر «ابن خرداذبه» (٨٤٤-٨٤٨) الذى كان مولعا بالجغرافيا فقد زودنا بمعلومات أوسع، فذكر عن مملكة «ذبق» مع حاكمها مهاراجا التى كان الكافور يصدر منها ومن مناطق أخرى مثل كلال، وسبج وسلاهيت ودامنى. وهذا الاسم ينسب الى كرويجايا (زبج) الذى امتد نفوذه على كداه (كلاه) ومضيق ملكا (سلاهيت).

وأصبح النفوذ السياسى هذا واضحا بمدون ليغور سنة ٧٧٥ ولم يذكر «بن خرداذبه» عن استيطان المسلمين فى هذه المناطق. ومن الواضح أن التجار المسلمين كانوا سابقا يرغبون فى «كريكيجايا» وقد ظل مضيق ملكا فى القرن العاشر تحت سيطرة «كريكيجايا» وذكر كثيراً عنه بوصفه طريق التجارة المهم للتجار العرب والكتاب كابن الفقيه

(٩٠٢) ، ابن روسته (٩٠٣) ، ابن زيد ، ابن سليمان المسعودى (٩٤٧) . وربما أقام بعضهم فى الساحل الشمالى من جاوه . وللبرهنة على ذلك وجود قبر فى قرية لهران (جيرسك) قرب سربايا ، حفر عليه بالخط الكوفى اسم فاطمة بنت ميمون بن هبات الله الذى مات سنة ١٠٨٢ ويعتقد أنه أقدم بقايا لآثار المسلمين القديمة فى اندونيسيا . وبجانب « لران » يوجد لحد الآن أثر لطريق التجار الى جاوا ويمكن تتبعها من وجود حجر ضريح فى « شامبا » مؤرخ من سنة ١٠٦٩ .

ومع أننا أشرنا أعلى ، أن قدوم المسلمين الى سومطرا ابتدأ منذ القرن السابع ، فهناك شواهد قاطعة وجدت على بلاطة ضريح وجد قرب لوكسما و (شمالى سومطرا) ترجع الى القرن الثالث عشر . واستناداً على أخبار كتاب أجانب مثل ماركوبولو وابن بطوطه ، أو إلى الانتاج الادبى مثل « سجراه ملايا » (تاريخ الملايا) وحكايات راجا راجاياساى إلخ التى تعد مصدراً هاما فى البحث التاريخى ، نستطيع أن نثبت من أن مملكة اسلامية تحمل اسم « سامودرا پاساى » قد تأسست على الساحل الشرقى من شمالى سومطرا ، فى المكان الذى تقع فيه بلاطة الضريح وتتشابه هذه الحجارة فى تصميمها مع البعض الآخر من كامبى «كوجرات» (Gujrat) . ومن هنا نستنتج أن الحجارة من لوكسيما قد صممت فى المكان الثانى (كامبى) . وفى مراحل التبشير الاسلامى فى شمالى سومطرا يمكن تتبعها إلى (Gujrat) المكان الذى نقلت منه تعاليمها الدينية وتقاليد الزواج . . . . الخ . وفعل مثلهم الهندوس والبوذيون فى بداية الفترة التاريخية المسيحية . وكان لكامبى أهمية عظمى لطرق التجارة بين الشرق والغرب فى القرن الثالث

والخامس عشر . ولتجارهم فعلا فروع فى المراكز التجارية لشمال سومطرا وملكا .

ثم أصبحت ملكا مرفأ قديما للمسلمين الذين وسعوا حلقتهم التجارية إلى الساحل الشمالى لجاوا حيث يتم التبادل الذى يعقد فى مدن توبان، جيرسك وجاپارا . وتعد المرافق هذه ثانوية لمملكة ماجاپاهيت، إلا أنه كان يسمح للتجار المسلمين بدخولها والاقامة فى العاصمة أو حولها وأما زواجهم من الفتيات المواطنات وكان يتم علنياً .

وفى وسط محيط « ترالايا » و « ترولان » وجد حجر لضريح منقوش عليه التقويم التاريخى الغربى واليابانى القديم ومؤرخ من القرن الرابع عشر ـ السابع عشر، ويمكن أن يعطينا دليلا عن المشاركة العملية بين ملوك ماجاپاهت والتجار المسلمين . وكانوا تبعا للتقاليد يأخذون المسلمين الى الاوساط العائلية حتى الاشراف منهم .

ومن الواضح أن مرحلة التبشير الاسلامية كانت منذ البداية دعوة سلمية . وقد مدح « موهون » المستوطنين المسلمين فى كتابه ـ « جنج ـ باى ـ شنج آن » المقيمين على الساحل الشمالى لشرق جاوا سنة ١٤١٦ .

ونستطيع أن نؤكد جازمين أن التجار جاءوا من شمال سومطرة أو كجرات (Gujrat) بالنظر لما تدل عليه بلاطة قبر من أصل ضريح مالك ابراهيم فى جيرسك مؤرخة سنة ١٤١٩ حيث تشير إلى التشابه القريب للبعض الآخر من « سامودرا پادسى » .

وعن طريق الملاحة البحرية وصلت الاقاليم الشرقية لاندونيسيا بعد جاوا . وفى حوالى القرن الخامس والسادس عشر اعترف « الملكاس » بالإسلام .

الجنسية وعقيدة القومية فى آسيا السوفيتية المسلمة

الاستاذ ح . اى . وهيلر

خلاصة المقال

ان دراسة تطور الجنسية والقومية ونشأتهما فى آسيا المسلمة السوفيتية أصبحت معقدة لما أسند اليهما وإلى المصطلحات المتعلقة بهما من معان خاصة فى التصورات السوفيتية ونشراتها السياسية. وقد حاولنا فى هذا المقال أن نشرح الطبيعة الخاصة للتصورات السوفيتية حيال مسائل الجنسية والقومية فى ضوء التعريفات الرسمية. ويستعرض هذا المقال البيانات السوفيتية المتنوعة عن القومية والحركات الوطنية فى داخل الاتحاد السوفيتى وخارجه كما يستعرض تلك الخطوات التى اتخذتها الحكومة السوفيتية لتحطيم الأشكال العائلية والقبلية ولتكوين النرودناستية (Narodnost) والأمم الجديدة.

وقد أوردنا الآراء السوفيتية المعلومة حول معنى السيادة ومزاجها مورد الفحص كما عقدنا المقارنة بينها وبين ما يعتقده الناس فى هذا الشان فى أى مكان آخر واستعرضنا آراء لينن وبياناته فى الاتحاد والفيدرالية كما حاولنا القيام بتفسير معانى المصطلحات Sblizheniye (الجمع) و Sliyaniye (الادغام والادماج) و Internatsıonal Noye Vespitanıye (التربية الدولية) وتصور الثقافة القومى فى شكله والاشتراكى فى روحه ينظر إليه بعلاقته الخاصة باللغة والدين.

هذا ونبحث فى هذا المقال فيما هى الظروف التى يمكن ان نعتبر فيها التصورات السوفيتية عن القوم والقومية كأنموذج لبقية بلاد آسيا. فرد

جغرافيو السوفيت منذ سنة ١٩٥٨ ان تعتبر منطقة القفقاز كلها واقعة فى حدود آسيا ولا منطقة عبر القفقاز فقط التى كانت تعد من تلك الحدود الآسيوية سابقاً . ومع أن الثلث من مجموع مساحة القارة الآسيوية ضمن الاتحاد السوفيتى تقع الجنسيات الآسيوية الرئيسية فى آسيا الوسطى وقزاقستان والقفقاز : والأكثرية العظمى من هذه الجنسيات مسلمة تشتمل على ست من جمهوريات الاتحاد فضلا عن الوحدات القومية التى توجد فيها اكثرية مسلمة . أما الوحدات السياسية غير المسلمة التى يعتد بها فى آسيا السوفيتية فهى عبارة عن آرمينيا وجورجيا فقط اللتين لم نبحث عنهما فى هذا المقال .

لم تعتن الحكومة الروسية ، أثناء الحكم القيصرى ، اعتناء يذكر بالجنسيات العديدة من الشعوب المسلمة التى كانت تكون جزءاً من امبراطوريتها الآسيوية ، منذ اواسط القرن الثامن عشر فصاعداً فنقول على سبيل المثال أن شعبا ممتازاً كالشعب الآذربايجانى كان يشار إليه بأنهم القفقازيون التتر او مسلموالقفقاز أو المسلمون فقط مع أنهم كانوا ممتازين عن التتر باعتبار جنسيتهم . ولم تواجه الحكومة الروسية قط اثناء حكم القياصرة اية إمكانية تؤدى الى الحكم الذاتى أو السيادة الاقليمية لأى شعب أو لأى مجموعة من الشعوب الخاضعة للامبراطورية الروسية فى آسيا . كما أنها لم تحاول بناء خدمة مدنية أهلية أو تجنيد قوات مسلحة إقليمية . فقامت هذه العوامل بالاضافة الى مستوى التعليم البالغ فى الانحطاط (ولم يكن هذا المستوى أرفع من ثلاثة فى المائة فى آسيا الوسطى ابان الانقلاب) ضد إمكانية ثورة منظمة أو حتى ضد حق التعبير عن الامانى القومية . *فمثل هذه الاضطرابات التى حدثت كانت ثقافية ودينية أكثر*

من أن تكون قومية. ويظهر أن فكرة حق تقرير المصير السياسى لم تكن قد تأصلت قبل سنة ١٩١٧ عندما أخذت تمتزج أول مرة فى أذهان بعض الجنسيات بفكرة الانفصال عن روسيا.

وغنى عن البيان أن «الأمم» على حد التعبير السوفيتى والنرودناستية[1] (Narodnost) لم تكن لها من قبل، أى وجود كما أنه لم يكن شئ كهذا فى

---

(١) ان معنى كلمة «نردوناست» Nardonsot ورد خاطئاً فى معظم القواميس اللغة الروسية التى تعبر عنها بكلمة Nationality «القومية». وكان معنى هذه الكلمة فى الماضى مختلفا عما هو الآن فى الاحصائية السوفيتية لسنة ١٩٢٦ استعملت هذه الكلمة فى بعض الاحيان مترادفة للفظة «طائفة سلالية». اما الآن فقد أضفى عليها معنى خاص قام بتعريفه العالم الفرنسى المشهور الكساندر بينجسن Alexandre Bennigsen بأنه عبارة عن تشكيلة ذات بنية أرخى من هيكل القوم او الأمة ولها من قبل وحدة لغوية وثقافية وروحية أما لغتها القومية فلم توحد بعد لما تشتمل عليه من لهجات متعددة. ومن خصائصها أيضاً أنها تملك أراضى مشتركة كما توجد فيها الروابط الاقتصادية التى هى أقل بكثير من الروابط التى توجد فى أمة» (A Bennigsen. «ارتقاء القوميات المسلمة فى الاتحاد السوفيتى ومسائلها اللغوية - من ترجمتها الانجليزية المطبوعة فى سنة ١٩٦١ الصفحة ٢) ولفظة ناردوناست عند حد التعبير السوفيتى تدل على مرحلة فى حياة شعب ومنها يمكن ان يتقدم إلى درجة الأمة أو يتراجع عنها إلى طائفة سلالية محضة كما يحتمل أن تضمه أمة مجاورة إلى نفسها.

مرحلة التكون قبل الثورة . ولعمر الحق ان الاتراك الآذربيجانيين كانوا أمة موحدة متضامنة يقربها التاريخ ويثبتها ، وكانت هذه الأمة تستمتع بوعى قومى قوى وثقافة عريقة فى القدم وبلغة غنية ومع ذلك فكانوا لايزالون فى التعبير السوفيتى - فى المرحلة البرزواذية وهذه هى حقيقة ولو لم يوافق عليها علماء السلالات البشرية فى الحكومة السوفيتية . اما فى المنطقة المكسوة بالأعشاب فكان القزاقون (الذين سماهم الروس «الكرغيز» تسمية خاطئة الى أن قامت الثورة) بأقاليمهم المحددة المعلومة وبوحدتهم اللغوية ، وبأسلوب حياتهم ، وبتقاليدهم التاريخية ، قد كونوا النرودناستية التى كانت

أما ما جاء فى الموسوعة السوفيتية الكبيرة بشأن كلمة ناردوناست فهو «ربما يحدث أن النردوناستية التى توقف تطورها أو أثرت فيها ظروف خاصة فلا يمكنها أن تؤسس لها أقاليم ثابتة او تكون من نفسها طائفة اقتصادية . وتندمج هذه النردوناستية تدريجاً بأمة تربط بها أواصر اقليمية وروابط اقتصادية وذلك من طريق اتخاذ لغة تلك الأمة أو خصائصها المعنوية» (GSE المجلد التاسع والعشرون ، الصفحة ١٥٨) واستعملت كلمة Natsional'nots فى إحصائيتى سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٥٩ فى نفس السياق الذى استعملت فيه كلمة نردوناست فى إحصائية سنة ١٩٢٦ . و قال اوريمير Lorimer إن هذه الكلمة قد عرفت تعريفاً نفسيا وثقافياً محضاً لأغراض الاحصائية بأنها طائفة حتى يتوهم كل فرد وكل والد بأن هو أولاده قد جاء تشخيصهم وتعريفهم بصورة خاصة» (لوريمير *Lorimer* عدد سكان الاتحاد السوفيتى لسنة ١٩٤٦ الصفحة ١٢٧) وعلى كل حال فان القومية لم يعترف بها الا لجماعات وطوائف معلومة .

فى طريق تحولها إلى أمة بورزوازية . وأما المناطق التى تسمى اليوم آسيا السوفيتية الوسطى فكان من بين شعوبها الشعب التركمانى فقط الذى كان يشعر شعوراً صادقاً بوحدته والذى يمكن وصفه كنرودناستية بالرغم من انقسامه الى ولايات متحالفة من القبائل البدوية . ولم يكن الامتياز بين الجنسيات - حتى بين الأتراك والايرانيين - قد بلغ مبلغاً ، فى اى بلد آخر ، ما بلغه بين البدو الرحل والشعوب المستقرة . وكتب بارثولد[١] (Bathold) « ان عنصر القعدة كان يعتبر نفسه من المسلمين فى المرتبة الأولى ثم يهتم بانتمائه الى بلد أو إلى إقليم خاص . وكانت الاعتبارات النسلية أو الجنسية ذات أهمية قليلة فى نظرهم . وأما ما ظهر من ميلانهم الى الوحدة القومية فلم يكن الا فى الأيام الأخيرة تحت تأثير الحضارة الأوربية التى جلبها الروس اليهم » . والكتاب الروس يناقشون (بيان بارثولد الذى ذكرنا آنفا وكان أدلى به بعد الثورة) بأن القومية المحلية كانت موجودة إبان حكم القياصرة حتى أنها تهيجت تهيجا ملموساً على أثر السياسة القيصرية التى كانت تهدف الى الترويس Russification . ونرى من ناحية أخرى أن الثورات التى نشبت ، على سبيل المثال ، ونعنى بها الثورات الى حدثت سنة ١٩١٦ ولم تكن مقتصرة على قومية واحدة ، لم تكن من ورائها أية أهداف قومية وان كانت موحدة فى خصومتها ضد الادارة الروسية .

ومهما اتسع مدى الوعى القومى فى الامبراطورية الروسية فى آسيا قبل الثورة غير ان الحكومة الروسية لم تكن تشجعه ، وفضلا عن ذلك فان الامتداد السريع لرقعة « السلام الروسى » (Pax Rossica) الى كل

---

(١) سارت Sart الموسوعة الإسلامية (الطبعة الفرنسية) سنة ١٩٣٤ ، المجلد الرابع ، الصفحة ١٨٢

القفقاز والى المناطق المكسوة بالاعشاب وإلى التركستان الغربى، بعدم اكترائه بالمميزات القومية وبتسامحه للثقافة والتقاليد المحلية، قضى على تلك الظروف الحربية الموجودة بين الشعوب المتجانسة سلالة المتمايزة جنسا. وكانت هذه الاحوال لم تزل تسود البلاد منذ قرون قبل مجئ الروس.

ومن الحقائق التى تجعل درس مسائل الجنس وعقيدة القومية فى روسيا السوفيتية فى غاية من التعقيد. استعمال الكلمات الحديثة فى اللغة الروسية فى معانيها غير المألوفة. وما أشد هذه الكلمات تشابها بكلمات اللغة الانجليزية وغيرها من اللغات الواسع نطاقها. فنقول على سبيل المثال انه كثيراً ما زعم أن الكلمات ناتسيه Natsiya وناتسيونال ناست Natsional Nost' وناتيسونالزم Natsionalism هى نفس الكلمات التى هى فى الانجليزية نيشن Nations و نيشناليتى Nationality ونيشنلزم Nationalism. و يظهر من المراجعة الى القاموس السياسى الذى أعد رسميا ان الحقيقة ليست كما زعم. فتعريف كلمة ناتسيونالزم Natsionalism الذى جاء فى هذا القاموس كما يلى Nationalism هو تصور البوزوازية وسياستهم بشأن المسألة القومية. فان القومية تلعب ادواراً مختلفة فى التطور الاجتماعى حسب الظروف التاريخية. فى أثناء المرحلة الانتقالية التى مرت ببلاد اوربا من الاقطاعية الى الرأسمالية ساعدت القومية على تعزيز عنصر البوزوازية الذى كان حينئذ عنصراً تقدمياً كما ساعدت على تنمية الوعى القومى بين الشعوب ومن ثم على تكوين الأمم وبتحول الرسملة الاحتكارية القديمة إلى الاستعمارية، اصبحت عقيدة القومية فى ايدى البورزوازية الرجعية، عقيدة وسياسة أدتا إلى تقوية سيادة أمة على غيرها وأصبحتا أداتين لاثارة الخلافات القومية

والكراهية الجنسية. فان عنصر البورزوازية فى أمة حاكمة، يرمى الى توحيد العمال من كفاح طبقى بعيد عن المستغلين إلى عداء جنسى وعنصرى، كما يرمى إلى إلقاء بذور الشقاق بين عمال الأمم المختلفة وذلك بفضل استعمال وتنفيذ العقيدة الجنسية.

وعقيدة الجنسية تنافى الأهداف النهائية للطبقة العاملة وهى القضاء على الاستغلال وبناء الاشتراكية والشيوعية. ولايمكن تحقيق هذه الأغراض إلا عن طريق توحيد العمال من كل الأمم وعن طريق اتباع سياسة المپرولتارية الدولية.

وكانت حركة التحرير الوطنى فى العصر الاستعمارى فى تطور فى البلاد الاستعمارية غيرالمستقلة والثورة الوطنية التى قامت بها شعوب هذه البلاد كانت موجهة ضد الاقطاعية وضد النير الاستعمارى. لذلك نقول إنها كانت حركة تقدمية. وقد وضع لينن فاصلا دقيقاً بين الثورة الوطنية التى يقوم بها شعب يكافح ضد الاستعمارية، وبين الوطنية الرجعية التى تسيرها البلاد الاستعمارية فكتب لينن فى هذا الصدد :ـ « نرى فى كل ظاهرة للوطنية البورزوازية فى أمة مغلوبة على أمرها، عنصراً ديموقراطياً عاماً ضد التعسف والاضطهاد ونؤيد هذا العنصر بدون اى شرط. والشيوعيون فى كل البلاد الآسيوية والافريقية واميركا اللاتينية الذين قاموا يناوئون ضد الاضطهاد القومى يعتمدون على هذا العنصر الديموقراطى الوطنى العام[١].

---

(١) پوليتيچسكيه سلووار Politcheskiy Slovar سنة ١٩٥٨ الصفحة ٣٧٨. وهذا الوصف للقومية يختلف اختلافاً ملموسا عما جاء فى طبعة سنة ١٩٥٦ من القاموس السياسى، والأخير هو أشد فى دعواه ولم يشتمل على سند متصل بلينن كما أنه لايسمح بوجود اى نوع من العناصر الطيبة أو الايجابية فى القومية

وهناك اختلاف مماثل بين مدلول كلمة Natsiya عند السوفيت وبين مدلول كلمة Nation عند الغرب. فتعريف كلمة ناتسيه Natsiya عند استالين، والذى تمسك به القاموس السياسى حتى سنة ١٩٥٦ كما يلى :- ناتسية Natsiya عبارة عن طائفة بشرية ذات استقرار وتكوين تاريخى مبنية على أساس من لغة عامة وأراض وحياة اقتصادية وروحية وجاء الأخير فى تعريف طائفة ذات ثقافة وطنية. أما استالين فأضاف إلى ذلك بقوله « ان كل هذه المزايا الوطنية متصلة بعضها ببعض فكلما جاءت هذه الشروط والمزايا مجتمعة جاز أن تسمح بأن تدعى طائفة بشرية أمة[1] ».

ويظهر أن تلك الأهمية البارزة التى تعلق بكلمة Nationalism فى الشيوعية السوفيتية لا يسلم بها فى أى بلد من البلاد خارج الكتلة الشيوعية.

حتى ان الامبراطوريات التى يمكن ان يعنى لها نشوء العقيدة الجنسية بين الشعوب المغلوبة، زوال الحكم أو حتى انفصام العرى، قد مر عليها حين من الدهر وهى أقلعت عن أن تشير إليه (نشوء العقيدة الجنسية بين الشعوب المغلوبة) بمثل هذه المصطلحات المخزية. وأضف الى ذلك ان هناك دولا تعتبر نفسها كما يعتبرها العالم على العموم أمماً مع أنها لاتؤيد التعريف الاستالينى، فنقول على سبيل المثال ان الأمة الايرانية او الفارسية بموجب النظرية السوفيتية، ينبغى ان تكون منحصرة بين ذلك القسم من عدد سكان ايران الذى له تجمع اقليمى ولغة شعبية (الفارسية) واقتصاد مشترك. ويصف العلماء السوفيت (فى موضوع السلالات البشرية) ايران كدولة متعددة الأجناس والأمم حيث « ترزح الأقليات الوطنية تحت

---

(١) القاموس السياسي . Polit. Slov الصفحة ٣٨١

نير بالغ فى القساوة وتنكر الأوساط الحاكمة الرجعية وجود مثل هذه الأقليات الوطنية فى ايران وعلى أساس هذه الحجة تضيق الخناق على مدارسهم القومية وتقمع كل مظهر من مظاهر الحياة السياسية المستقلة ، . فيترتب على ذلك منطقيا ان الاتحاد السوفيتى نفسه ، لن تصح الاشارة اليه كأمة واحدة. انما هو دولة تشتمل على الأجناس والأمم المتعددة[١].

ان سياسة لينن حيال الجنسيات قد تناولها بكل التفصيل كثير من كتاب السوفيت وكتاب الغرب. فلاحاجة إلى بسط القول هنا فى هذا الشان. ويكفى أن نقول ان السياسة التى جرى تطبيقها فى العقد الثالث من القرن العشرين كانت تختلف تمام الاختلاف عن وجهة نظر لينن القائلة بأنه لا حاجة إلى اتخاذ سياسة مختصة بالجنسيات او القوميات لأن مسألة الجنسية تعتبر علاقتها بأحوال توجد فى دولة بورزوائية. فى أثناء هذا العقد الثالث كان يبدو أن السياسة كما رآها لينن على الأخص - توافق وتميل إلى مبدأ المساواة بين الجنسيات وتخالف ما كانوا يسمونه عندئذ حب سيطرة الوطنية التى كانت تعنى سيطرة الروس العظماء على سائر الجنسيات الأخرى. وكان هناك اصطلاح حرب الوطنية العظمى فى أواخر العقد الرابع الى أن مات استالين ولم تكن هذه الوطنية الروسية ترجع الا إلى أختها فيما مضى. وعلى الرغم مما حدث هناك شئ من الحياد والبعد عن الخطة كان هناك توافق وتوازن على أحسن وجه بين الجنسيات المختلفة ولو أن فكرة أفضلية الروس وزعامتهم لم تغرب عن البال فى حين من الأحيان

(١) الموسوعة السوفيتية الكبيرة، الطبعة الثانية المجلد الثامن عشر الصفحة ٢٩٨ .

وسرعان ما واجه الزعماء السوفيت ، بعد نشوب الثورة ، عدداً من المسائل المتصل بعضها ببعض والتى كانت حلولها المفضلة تبدو متناقضة . فنقول على سبيل المثال انهم كانوا يحبون الاحتفاظ بالترابط الاقليمى للامبراطورية الروسية بدون ان يكرهوا الجنسيات غير الروسية على البقاء فيها . ومن بين هذه الشعوب بعض الجنسيات كالبولنديين والفنلنديين الذين طالما رغبوا فى الانفصال عن روسيا وانفصلوا الآن فعليا . وكما سبقت الاشارة إلى أن المسلمين الروس لم تكن فيهم رغبة تذكر فى الانفصال قبل الثورة ، ولكن ظهرت مثل هذه الميول خلال فترة الفوضى التى جاءت فى أعقابها فوراً . وأدرك زعماء السوفيت هذه الحقيقة كما أنهم أدركوا ان الشعوب المسلمة فى آسيا الروسية غير مستعدة للحكم الذاتى بمقتضى مستوى تعليمها المنحط وبموجب ما يعوزها من الرجال الاكفاء ذوى الدربة للعمل فى الخدمات المدنية فلابد ان تبتلعها الدول المجاورة لها مما سيؤدى إلى خسائر فادحة لروسيا فى الموارد الحيوية من الزيت والقطن . وقد اعترف بحق الانفصال للجنسيات غير الروسية فى المؤتمر السابع لكل الاحزاب الروسية المنعقد فى ابريل سنة ١٩١٧ . وتضمن الدستور السوفيتى لسنة ١٩٣٦ هذا الحق . ولكن استالين صرح بقوله إن مسألة حق الشعوب فى الانفصال لا ينبغى ان تلتبس بوهم ان شعبا له أن ينفصل بالضرورة فى لحظة معينة . ولهذا فنحن على حرية أن نهيج المشاعر للانفصال او ضده حسبما تمليه علينا مصالح الثورة البرولتارية . وأخيراً باءت كل محاولات الانفصال بالخيبة والاخفاق نتيجة للمعارضة التى أقيمت رسمياً فى و[illegible] عملية لتكوين شعوب اشتراكية وتوحيدها من بين الشع

والكمية العظيمة من تكدسات المطبوعات والنشرات السوفيتية التى تدور حول مسائل الجنسية وعقيدة القومية فى آسيا المسلمة السوفيتية تتعلق بتفسير النظريات الماركسية واللينينية والاستالينية وتناولها بالشرح والتوضيح كما تتعلق ببيان ذلك الرقى الذى أحرزوه فى بناء الاقتصاديات والثقافات فى الجمهوريات المسلمة. عندما يتعلق قدر قليل من هذه النشرات بالتشهير والتعنيف لمن ينحرف أو يحيد عن الجادة النظرية أو يقصر تقصيراً مادياً من شعوب هذه الجمهوريات. وتناول الباحثون الغربيون فى موضوع السوفيالوجى معظم هذه النشرات بالتجزئة والتحليل بأسلوب يتسم بطابع التعصب إما للمثل السوفيتية والوسائل التى تطبق هذه المثل بموجبها وإما عليها. اما هذا المقال فلا يتصدى لما فى الأهداف السوفيتية وانتصاراتها من المحاسن والمساوئ وإنما هو يتعرض للحالة التى عليها الجمهوريات والشعوب وما ينتظر لها من مستقبل حسب ما جاء فى المقالات السوفيتية الأخيرة[1].

وربما افترض افتراضاً عموميا فى داخل الاتحاد السوفيتى وخارجه بأن هذا البناء الفيدرالى المزعوم للاتحاد السوفيتى، كتب له الدوام والخلود. وعلى الرغم من إصرار الشيوعيين على مفاسد القومية يوجد هناك التاكيد المتواصل على أهمية القومية وعلى كل ما هو قومى مقابل التجمعات العائلية والعشرية والقبلية. وعلى السيادة الكاملة التى تتمتع بها جمهوريات الاتحاد وعلى اقتصادياتهم القوية المستقلة وأخيراً على ثقافاتهم المميزة التى هى قومية مادة واشتراكية معنى، مما جعل العالم غير السوفيتى يعتقد أن هذه

---

(١) الماركسيه ومساكة القومية والاستعمارية لستالين، طبعة نيويورك سنة ١٩٣٦، الصفحة ٦٥.

الجمهوريات ستبقى هناك وان ما لها من اتكال واعتماد على الحكومة المركزية مصيره النقصان بدلا من الزيادة . ويحصل نفس الانطباع خلال التكلم مع مواطنى هذه الجمهوريات سواء فى حدود بلادهم أو فى خارجها وعلى الأخص عندما يقومون بزيارة البلاد الاجنبية . ولا يخفى على الدارسين المكبين على كتابات لينن نفسه انه لم يكن يعد الفيدرالية الا صورة مؤقتة . ولكن هذه الحقيقة لم تحظ الا بأهمية قليلة حتى الازمان الأخيرة . والآن يبدو هناك رغبة فى الاصرار على ان النظام الفيدرالى له طبيعة مؤقتة مع أنه لم ينكر للاجزاء المكونة للاتحاد السوفيتية حقها فى السيادة .

وليس من السهل تفهم حقيقة التصور السوفيتى حول مصطلح « السيادة » (Suverenitet) واما ما جاء فى القاموس السياسى[1] من معنى هذه الكلمة فيظهر فى الوهلة الأولى أنه أكثر نبوة من المدلول الذى عزى الى هذه الكلمة حالياً فى الغرب . ويبدو ان هذا المعنى يعترف بأن دولة ذات سيادة - مع ما يستلزمها من استقلال - يمكن ان تكون - من بعض الاعتبارات مثل الشئون الخارجية - كلية فى ايدى سلطة أخرى . والتعريف السوفيتى لهذه الكلمة ان « السيادة معناها استقلال دولة او أمة . والسيادة لسلطة دولة معناها ان اية سلطة من السلطات لا تستطيع أن تحددها » والحقيقة ان جمهورية فى الاتحاد السوفيتى بالرغم ما توصف متمتعة بالسيادة الكاملة ليست بمستقلة أو حتى ذات سيادة فى شئ من المعانى التى يفهم بها هذه الكلمات عند الغرب .

فنقول على سبيل المثال ان المادة الرابعة عشرة من دستور سنة ١٩٣٦ تنص على ان الدولة الاتحادية ليس من اختصاصها التفوق فى المسائل

(١) القاموس السياسي . Polit . Slov الصفحة ٥٦١ .

المتعلقه بالحرب والسلم وفى المسائل التى لها مساس بحفظ الدولة والدفاع عنها فحسب بل لها الحق فى تقرير كل المشاريع الاقتصادية القومية لكل الاتحاد ايضاً كما لها الحق فى الموافقة على الميزانية الاتحادية وفى تعيين الضرائب والايرادات التى تبنى عليها ميزانيات الاتحاد والجمهوريات والادارة المحلية. وفى إنشاء المصارف والبنوك والمؤسسات الصناعية والزراعية والتجارية للحكومات التابعة لعموم الاتحاد ولها الحق فى ممارسة المراقبة العامة على الصناعة وفى انشاء المنشآت التابعة للجمهوريات والاتحاد، وفى ادارة وسائل النقل والمواصلات التى لها أهمية بالنسبة الى الاتحاد. وفى توجيه الانظمة النقدية المالية، وفى تنظيم تأمين الدولة ولها الحق فى إنشاء العقود ومنح الديون وفى المراقبة على التشريع المختص بجهاز القضاء والاجراءات القضائية والقوانين الجنائية والمدنية.

وهذه الظروف السائدة تعلل بأن « جمهوريات الاتحاد قد تنازلت عن بعض حقوقها على سبيل التطوع نظراً الى مصالح الاتحاد. يعنى أنها فرضت بعض التقييدات على سيادتها من تلقاء نفسها عن طواعية.

والجمهوريات ذات السيادة[1] Autonomous Republics (ASSR) التى أنشأتها « الشعوب الاشتراكية والنرودناستية Narodnost يقال عنها أنها ايضاً تتمتع بحقوق الحكم الذاتى للدولة فى شئون لها صلة بحياتها الداخلية. الا[2] ان مدى سيادتها من بعض النواحى يبدو أقصر من مدى سيادة الجمهوريات الاتحادية.

---

(١) السيادة القومية فى الاتحاد السوفيتى ل سونيتسن Sudnitsan موسكو، سنة ١٩٥٨ الصفحة ٤٧. (٢) Suditsin Op. Cit. الصفحة ٤٩

اما الحقوق الدستورية للجمهوريات ذات السيادة فهى لا تزال حتى الآن كما كانت فى سنة ١٩٤٤ بالضبط عندما ألغيت الجمهوريات ذات السيادة المكونة من الشعوب الشيشنية والانجوشية والكالميكية والقرمية Chechen - Ingush . Kalmyk and Crimean كما ألغيت تشكيلات قومية صغيرة أخرى ونفى جميع سكانها إلى أماكن تبعد عن منازلهم اكثر من الف ميل . وفى سنة ١٩٥٧ عزى هذا العمل رسميا إلى « معاملة شخصية »[١] (The Cult of Personality) وأصدرت الاوامر لاعادة تشكيل هذه الجمهوريات ذات السيادة وهذه التشكيلات القومية الا واحدة منها وأعيد سكانها الى منازلهم مرة أخرى ولم يوصف هذا العمل قط بأنه غير دستورى لئلا يستلزم ذلك اعادة تشكيل الجمهورية القرمية ذات السيادة مرة أخرى ومائتا ألف من سكانها التتر القرميين لم يصدر عنهم أى بيان حكومى منذ سنة ١٩٤٤ ويبدو ان لتصورات السيادة وتقرير المصير والحكم الذاتى معانى مختلفة تمام الاختلاف عن المألوف فى اللغة السوفيتية لأن القاموس السياسى لسنة ١٩٥٨ لا يذكر أن الماركسية اللينينية لا تدافع عن حق أى شعب لتقرير المصير القومى فحسب بل ان الدولة السوفيتية منذ ظهورها على منصة الوجود لم تزل تتبع هذه المبادئ فى سياستها القومية والخارجية ايضاً .

ولو فهم الانسان مرة الطابع الخاص للسيادة فى النظام الفيدرالى السوفيتى لهان عليه إدراك *فكرة الفيدرالية بأنها ليست إلا مرحلة من*

---

(١) Suditsin Op. Cit. الصفحة ٥٥

مراحل الارتقاء لدولة شيوعية متعددة القوميات. وقد أعيد أخيراً ذكر أفكار لينن حيال الطبيعة المؤقتة للفيدرالية. وفيما يلى نصه : كان يرى لينن أنه حيثما تسنح فرصة لانشاء دولة مفردة مركزة متعددة القوميات على أساس السيادة الاقليمية فلا بد من انتهاز هذه الفرصة واستخدامها كما استخدمت فى كثير من الديموقراطيات الشعبية . وكما هو المعلوم ان الجمهورية الديموقراطية الفيتنامية وجمهورية الصين الشعبية وجمهورية رومانيا الشعبية والجمهورية التشيكوسلوفاكية كلها دول متعددة القوميات وهى متطورة على غرار البناء الاشتراكى كدول موحدة مركزة متعددة القوميات مبنية على أشكال منوعة للسيادة الاقليمية . وفى نفس الوقت ، تدل التجربة التاريخية التى حصلت من تطور دولتنا ، على أنه من الضرورى تطوير الفيدرالية وتوحيدها بكل وسيلة ممكنة كصيغة انتقالية لنظام الدولة رامية الى التوحيد والتقريب بين الجماهير العاملة من الشعوب المختلفة . ومثل هذه الصيغة ، قد بررت نفسها تبريراً كاملا فى الظروف الخاصة التى توجد فى روسيا كصيغة رسمية للتقريب بين الشعوب ولتوحيدها من أجل بناء الاشتراكية بصورة تضمن بناء الشيوعية فى بلادنا تحت الظروف الراهنة على نطاق واسع كما تضمن التقوية المتواصلة لتوثيق عرى الصداقة والتعاون بين عمال الشعوب المختلفة وتصر على توحيدهم المزيد وعلى ادغامهم وادماجهم (Sliyaniye) فى المستقبل فى الكل الواحد ».

وقد وصفت هذه المراحل الثلاث على سبيل الايجاز فى الايام القريبة بأقوى مسند : قد دلت التجربة بشان دولة متعددة القوميات بأن

Vestnik Leningradskoyo Universiteta No. 20 Series 4 - 1960 (١)

الفيدرالية السوفيتية فى تلك الظروف التى تسود بلادنا هى خير شكل للدولة لايجاد حل اشتراكى للمسألة القومية ولتنظيم الزمالة الأخوية والتعاون بين الشعوب الاشتراكية ولتقاربهم المضاعف (Coming together) (Sblizheniye) وللاستعداد لادماج (Sliyaniye) الشعوب التى هى تحت الشيوعية فى المستقبل » .

ان الكتاب السوفيت يؤكدون الآن تاكيداً متزايداً على عملية اسبلاثرانية (Sblizheniye) أو ما نسميه بالتقارب أو المجئ معاً ولا توجد هذه الكلمة فى القاموس السياسى . واما التعبيرات العادية لهذه الكلمة الموجوده فى القاموس الروسى الانجليزى مثل الصداقة (Friendship) والموافقة (Agreement) والوفاق (Reconciliation) فكلها غير وافية لاتسمن ولا تغنى من جوع . ويمكن الوصول إلى فكرة توضح أهمية هذا الاصطلاح بواسطة مقال ظهر أخيراً تحت عنوان : الوجهات الرئيسية للعمليات السلالية بين شعوب الاتحاد السوفيتى[1] . فجاء فى هذا المقال ان اسبلاثرانية او التقارب (المجئ معاً) يتقدم فى نفس الوقت فى جهتين (الف) بواسطة التقارب المتزايد بين الشعوب الاشتراكية والنردوناستية التى تسكن داخل حدود المناطق التاريخية والسلالية الكبيرة . (ب) وبواسطة تقارب الشعوب على نطاق اتحادى عمومى وهذه عملية تصحب تكون تقاليد سوفيتية عامة وتكون أسلوب فى الحياة كما تصحب تكون اشكال شيوعية عالية للوفاق ثم يصحبها نشوء العلاقات الودية والروابط الأخوية بين شعوب بلادنا الذين لهم

---

١ – سوفتسكيه اتنوجرافيا Sovetskaya Etnografia رقم ٤

مصالح أساسية مشتركة » (ان الشعوب التى جرت لها الاشارة هى ولاشك شعوب الاتحاد السوفيتى فقط ولا شعوب العالم على العموم) .

وعندما يتناول هذا المقال الوجهة الأولى التى يتقدم فيها التقارب (المجئ معاً) أو اسبليثرانية يقول إن فى كل انحاء المناطق الواسعة كآسيا الوسطى مشابهة عظيمة فى الاقتصاد وفى كيفية عادات العمل مماحدث تحقيقها وازدهارها بصرف النظر عن الفروق السلالية والحدود القومية .

فضلا عن الملامح الاقتصادية التقليدية الخاصة بتلك الشعوب القاطنة بالمناطق الواسعة التى لها تاريخ سلالى (وهذه الملامح لها اتصال قوى بالظروف المحلية الطبيعية) فقد تطورت هناك خلال أمد طويل ملامح تقليدية عامة ذات اتصال بثقافة مادية ومعنوية وقد اضمحل جزء منها واعنى به المعتقدات الدينية العامة والتقاليد والرسوم او هو فى عملية الاضمحلال امام الظروف الاشتراكية العصرية عندما نرى الاجزاء الأخرى لاتحتفظ بقيمتها فى الظروف الراهنة فحسب بل ستحتفظ بها فى المستقبل فى مجتمع شيوعى ايضاً عندما لاتتحقق عملية التقارب بين الشعوب (Sblizhenyie) فقط بل ستحقق ايضاً عملية إدماجها (Sliyaniye) فى صورة ابداعية جديدة . وستتوارث هذه الملامح فى سكان بعض المناطق والأقاليم وستكون مسحة خاصة للثقافة المحلية ولطريق الحياة ... وفى ظروف هيكل اشتراكى نرى تلك الروابط التى تطورت تاريخياً بين اولائك الذين سكنوا المناطق السلالية التاريخية فى بلادنا والتى لم تلعب الاختلافات اللغوية والحدود الرسمية فى تطورها دوراً هاما تصبح الآن أقوى وأقوى وتتطور تطوراً جديداً مكونة بناء اشتراكيا عالياً للتعاون الاقتصادى والصداقة الأخوية .

ويشرح المقال عند البحث في موضوع « التقارب بين الشعوب » (المجيء معاً) على نطاق اتحادى واسع بأن بعض الميزات السلالية التي تتصف بها ثقافة الشعوب (شعوب الاتحاد السوفيتي) وحياتها الاجتماعية نشأت عن المستوى المنحط الذي بلغته في التطور الاجتماعي والاقتصادي كما نشأت عن المستوى الوضيع في الحياة ولها سبب آخر وهو انقطاعها عن المناطق التي تتمتع بثقافة أرقى. وهذا ما يجعل تنمية الثقافة السوفيتية العامة لجميع الشعوب المتنوعة عاملا من أهم العوامل لتقاربهم ثم لادماجهم في النهاية. فالعنصر الاشتراكي الذي يجب ضمه الى الصيغة القومية في ثقافات جميع القوميات يتضمن العناصر الثقافية التي تعم كل الشعوب الاشتراكية والتي تجلت في النظرية العالمية الماركسية واللينينية والتي ظهرت في مستويات الافكار السياسية العالية، وفي العلاقة الاشتراكية الواعية بالعمل وفي طريق الحياة الثقافية والمبادئ الأدبية الشيوعية وفيما حققته الاشتراكية في ميادين الأدب والفن وغيرهما من الانتصارات.

ونرى ان الكتاب السوفيت لايريدون اخفاء حقيقة وهي أنه توجد هناك مقاومة لايستهان بها في وجه عملية « تقارب الشعوب » وهذا ما يتخذ في الغالب شكلا لاحياء « القومية البورزوازية » التي ربما يعبر عنها بلفظة Mestnichestvo · وقد وردت هذه الكلمة في أحدث طبعة للقاموس الروسي الانجليزي في نفس المعنى الذي يراد بها قبل القرن الثامن عشر الا وهو « ترتيب الأسبقية ». أما في الكتابات السياسية والفكرية الحديثة فجرى استعمالها مطلقاً بمعنى القومية المحلية او الاختصاصية. والطريقة المفضلة لملاقاة هذا الميل هي Internatsional' Noye Vosptaniye فالترجمة

المعتادة لهذا التعبير اعنى التربية على نطاق دولى لا تدل على معناها الصحيح وصفة International'Nyy التى تستعمل بهذا المعنى لاتشير إلا إلى شعوب الاتحاد السوفيتى. اما كلمة انترناسيونال International فى مداولها الذى يفهمه جميع العالم فيعبرعنها كلمة "Mezhdunarodoyy" وهناك كلمة ثالثة "Mezhnatsional'Nyy" أو "Mehnatsional'nyy" تستعمل بمعنى الشعوب (لا بمعنى الاقوام او ناردوناستية بالضرورة) شعوب الاتحاد السوفيتى وشعوب المناطق التى هى كالمناطق الافريقية.

ومعنى كلمة Internatsional'noye Vospitaniye تربية شعوب الاتحاد السوفيتى طبقاً لمبادئ الوطنية السوفيتية التى تعارض القومية المحلية. ونشرت أخيراً عدة مقالات حول هذا الموضوع تحمل اسماء بعض زعماء الحزب من المسلمين البارزين مثل زين الدين (من القزاق) وغفوروف (تاجيكى) ورشيدوف (ازبيكى) واكثر هذه المقالات تحمل فى طياتها نقداً شديداً للميول التى ترمى إلى القومية المحلية والرجوع الى الماضى كما تورد نقداً على الاخفاق فى إدراك مبادئ «المركزية الديموقراطية» وتوصف هذه الميول عادة بانها ميول على حدة. ولايمكن الوصول إلى حقيقة هذه الميول وماهيتها ومداها فى تلك البلاد لأن كل ما ينشر من المطبوعات فى الاتحاد السوفيتى له طابع رسمى ولأن هناك كثيراً من الموانع التى تقوم دون الاتصال المباشر بمسلمى تلك البلاد.

وأهم قسم من التقارب (المجئ معاً) (Sblizheniye) واداته الفعال (Internatsional 'Noye Vesppitaniye) يتصل باللغة فان السياسة السوفيتية بشان مسألة اللغة وتلك الجهود الجبارة التى تبذلها السلطات

السوفيتية لتطهير وتنظيم اللغات التى يستعملها الشعوب الآسيوية من الاتحاد السوفيتى، أمور لم تتلق الاهتمام اللائق بها من علماء الغرب. وقد شوهدت هناك بعض التغييرات والتعديلات فى السياسة اللغوية منذ أن رفعت فى سنة ١٩٢٤ الحدود القومية. ففى أول الأمر كانت الرغبة فى اعتبار اللغات المستعملة فى آسيا الوسطى مع شدة تشابهها الداخلى، مختلفة بعضها عن البعض كلما أمكن ذلك. وأدخلت إلى تلك اللغات كلمات مستعارة من اللغة الروسية لتكون قدراً مشتركا بينها وفى نفس الوقت شرعوا بالشد والمد فى تطوير اللغة الروسية كلغة ثانوية لدى كل الشعوب المسلمة. فالرغبة الابتدائية فى التشديد على الاختلافات بين اللغات التى يتصل بعضها ببعض اتصالا داخلياً كان لها غرض سياسى واضح ما دامت الشعوب المسلمة فى الاتحاد السوفيتى غير واعية باية اختلافات قومية شديدة ماضية فى سبيل التعاون والتآزر.

اما الآن فقد خف التاكيد على الاختلافات اللغوية الى حد كبير. وربما السبب فى ذلك هو ان انفصالية اللغة من الصفات المعروفة للقومية المحلية. ونرى فى الجانب الآخر عملية ترويس (Russianization) لغات المسلمين والاكثار من استعمال اللغة الروسية يسيران جنبا إلى جنب. ويدل ما يكتب رسمياً فى هذا الموضوع دلالة صريحة على ان المعارضة لا تزال قائمة للسياسة السوفيتية بشان اللغة ولاسيما لما يأتون من خفة اليد والاحتيال لترويس اللغات القومية.

وهناك عدد من الشكاوى المبنية على اسباب عديدة منها ان عدداً كبيراً من الروس الذين يعملون فى الجمهوريات المسلمة قد اخفقوا فى

تعلم اللغات المحلية . اما الموقف الحكومى حيال هذه الشكوى فقد جاء تأويله كما يأتى :

« ياحبذا لوكان الروس الذين يعملون فى قزاخستان تعلموا اللغة الكزاخية واستطاعوا المخاطبة بالعمال فى لغتهم المحلية . ولابد من تشجيع وتأييد لمثل هذه المساعى بكل الوسائل الممكنة . ولكن ليس لأحد ان يجعل معرفة اللغة الكزاخية من الشروط اللازمة للعمل فى كزاخستان . ومثل هذه المطالبة لا يمكن أن تساعد فى توثيق اواصر الصداقة بين الشعوب ونرى من اللازم ان يكون درس اللغة الكزاخية فى الظروف الراهنة عن طواعية ، ومن الغريب ان الكتاب السوفيت ينكرون أشد الانكار الاستعمال المتواصل للغة الانجليزية عندما يتصدون المشاكل اللغوية التى تواجهها الهند .

وقبل أن نأتى فى نهاية المقال ، لابد من وضع سؤالين موضع الاعتبار على سبيل الاختصار والايجاز . وهما : اولا ما هو الموقف الراهن وما سيحتمل ان يكون عليه فى المستقبل - للقوميات السوفيتية التى نحن بصددها ازاء المشاريع السوفيتية الرسمية لتقاربها ثم لادماجها فى النهاية ، وثانياً كيف يمكن تطبيق النظريات السوفيتية بشان الجنس وعقيدة القومية على بقية البلاد الآسيوية بنفس الطريقة التى يجرى تطبيقها على المسلمين القاطنين ببلاد آسيا السوفيتية .

وحيث انه لا توجد هناك تسهيلات لاجراء التحقيقات الحرة التى لاتشوبها شائبة المحاباة ، لايمكن الاجابة على السؤال الأول بدقة وضبط ومما لا جدال فيه ان الانتصارات المادية التى احرزها الحكم السوفيتى خلال الجيل الحاضر فى بلاد المسلمين من آسيا السوفيتية ، رائعة عظيمة ،

والتجربة الشخصية بشأن هذه الانتصارات التي تتضمن تقدما واسعاً في ميادين التعليم العمومي والصناعي قد أدت بلاشك الى جعل الجنسيات المسلمة العديدة تفضل الحكم السوفيتي. وعلى الرغم من أن هناك لايزال يوجد عدد كبير من بقايا الاخلاق والاساليب القديمة ولكن يظهر جلياً ان المسلمين من الطبقة المتنورة ومن الفلاحين والعمال يتهافتون بسرعة على اتخاذ الاساليب العصرية في الحياة والتي تدافع عنها السلطات السوفيتية وتشفع لها. وهذه السرعة في النظم المتغيرة تغيرا منظما قد سببت تباعداً بين عقلية الفرد وعقلية المواطن. وهذا الذي جعل بننيجسين A. Bennibsen يشير بقوله: انه ليس هناك تناقض أساسي في ذهن عضو الحزب الذي يصر على ابقاء زوجته بمعزل عن المجتمع وفي نفس اللحظة يقوم امام رفقائه بشرح تلك الاسباب التي تدعو الى تحرير المرأة ويمضي بينجسن باحثاً في هذا الصدد متسائلا لماذا يسبب وجود هذه الباقيات وهذه المتناقضات قلقاً عظيماً للزعماء السوفيت. وهو يعتقد أن الاجابة على هذا السؤال انما تقع غالباً في ان الغاء التجمعات القبلية والعشيرية والعائلية قد ترك الفرد في حاجة الى البحث عن تجمع آخر جديد. ولم يبق امامه اى طريق مفتوح غير أن يجعل نفسه تنتمي الى جماعة قومية تكون كيانا جماعيا وحيداً صالحا للبقاء في المجتمع السوفيتي. وكلما تقوض أركان المنعيات الاجتماعية والجنسية التي حاربت القومية في المجتمعات التقليدية يزيد الوعي القومي نمواً ويصير عملية المجى معاً وعملية الادماج أصعب واكثر تعذراً. ولاشك ان هذا الاستنتاج تخميني في الغالب. اما من درس الكتابات السوفيتية الأخيرة باهتمام فضلا عن كونه ملما بأحوال المجتمع المسلم في

آسيا الوسطى فلا بد ان يعتقد أن هذا الاستنتاج أقرب ما يكون الى الحقيقة. وليس هناك أى مجال للافتراض بأن الحركات القومية الهدامة مزدهرة فى آسيا المسلمة السوفيتية أو لها أى وجود فى الأرحام ولكن نرى من المحتمل ان الازبكيين، ونسوق هذا مثالا من الأمثلة العديدة، لايستمرئون، بشرط ان يدركوا الحقائق، ان دولتهم الازبكية التى أصبحوا يعتزون بها ايما اعتزاز، ستتلاشى بعد مجئ الشيوعية فى صورتها النهائية. وان يبقى فى ايديهم الا جزء حقير من الملامح العمومية لثقافتهم المادية والمعنوية التى يمكن الاحتفاظ بها فى مجتمع شيوعى فى المستقبل.

وقبل ان ننظر فى امكانية تطبيق التصورات السوفيتية بشأن الخنسية وعقيدة القومية على سائر البلاد الآسيوية لا بد لنا ان نهتم بأن الزعماء السوفيت انفسهم، لايبدو انهم يعتبرون تلك التصورات صالحة للعمل بموجبها الا تحت رعاية الحزب الشيوعى. ونقول على سبيل المثال ان بلداً ذا جنسيات متعددة كايران اذا أريد به الاصلاح والتطوير على الغرار السوفيتى وبه عدة جنسيات تتمتع بأعلى أو أدنى حد من السيادة التى تسمى بموجبها أقواماً أو نرودناستيات فان تضامن الدولة الايرانية (المتمايزة عن الأمة الايرانية) لايمكن الاحتفاظ به الا بواسطة سلطة سياسية سامية أو بواسطة مبدإ فكرى آخر غير الشيوعية التى لابد ان تلتهمه فى النهاية.

والحق ان العملية السوفيتية ذات المراحل الثلاث وهى الفدرالية والمجئ معاً وثالثها الادماج، ستستلزم فى كل مكان وجود سلطة ناسخة أو ماكانوا يسمونها سلطة ذات سيادة عليا. وان الحكومة السوفيتية تشدد النكير على الاستعمار وتطالب بقطع دابره على الفور فى كل انحاء

العالم وهذا ماجعل بعض الزعماء الوطنيين يزعمون أن الاتحاد السوفيتي والحزب الشيوعي يؤيدان الحركات الوطنية في الخارج ولا في داخل الاتحاد السوفيتي.

ولايغربن عن البال أن الزعماء السوفيت قد اجتنبوا على العموم الحكم على أنفسهم في هذا الموضوع. وعندما يقول هؤلاء ان الدولة السوفيتية تحترم سيادة الدول الكبيرة والصغيرة وتؤيد اولائك الذين يكافحون من أجل سيادتهم والذين هم يرزحون تحت اضطهاد الاستعمار فانما يعنون السيادة كما هي مفهومة في الاتحاد السوفيتي. وعندما يقولون كما قال خروشوف في المؤتمر الحادي والعشرين للحزب الشيوعي أن الأحزاب الشيوعية في كل أنحاء العالم مستعدة لتأييد الحركات الوطنية التحريرية التي توجه ضد الاستعمار أو الحكومات الرجعية فلايعنون بذلك أنهم على استعداد لتأييد جميع المطامح الوطنية التي يعبر عنها زعماء مثل هذه الحركات لأن هذه المطامح والآمال تنافي كلية في الغالب المبادئ الشيوعية الصريحة ومثل هذه الآمال والأماني لا تلاقي الا الكبت والقمع الشديدين في داخل الاتحاد السوفيتي. واقرب ما وصل إليه الحزب الشيوعي في التجوز عن الوطنية خارج الاتحاد السوفيتي هو ما جاء في البرنامج الحالي للحزب، ومنه نقتبس السطور الآتية :-

«ان الحركة الوطنية التحريرية بين الشعوب المتيقظة في كثير من البلاد تجرى تحت راية الوطنية وان أنصار ماركس ولينين يميزون بين وطنية المضطهدين (بصيغة المفعول) ووطنية الأمم المضطهدة (بصيغة الفاعل) أما الاولى ففيها معنى ديموقراطي عمومي يوجه ضد الاعتساف

ويؤيده الشيوعيون ويعتبرونه حقا يشهادة التاريخ فى مرحلة خاصة. وفى نفس الوقت هناك ناحية أخرى لوطنية الأمة المضطهدة (بصيغة المفعول) تعبر عن تصورات الرجعية ومصالحها وتستغل الطبقة الحاكمة.

وفى ذلك انسجام مع البيانات التى ادلى بها خروشوف ومحى‌الدينوف فى المؤتمر الحادى والعشرين للحزب الشيوعى عام ١٩٥٩ فمن جهة قام خروشوف مدافعاً عن أعمال الحركة الشيوعية بحماس شديد قائلا بأنها أيدت الاتحاد الوطنى والكفاح ضد الاستعمار عندما أعلن محى‌الدينوف من جهة أخرى أن المحاولات تبذل فى سبيل إلغاء الديموقراطية فى بعض البلاد الشرقية التى طردت المستعمرين من أراضيها.

ومع ان الفيدرالية بطبيعتها العابرة - أى وجود دول اشتراكية ذات سيادة داخل الاتحاد السوفيتى - من الحقائق الثابتة المقررة فى التفكير السوفيتى وسياسته، بيد أن التطور الاقتصادى والثقافى بين جنسيات الاتحاد السوفيتى يقوم منذ البداية على فكرة القومية الممتازة عن أى نوع آخر من التجمع. وعلى كل حال فهذا هو الانطباع الذى حصل لدى العالم غير العالم السوفيتى. وعملية الاسبليثرينيه (التقارب أو المجى معاً) التى ينوه بذكرها أيما تنويه إنما هى المرحلة الأولى فى الالغاء التدريجى الدول الاشتراكية المستقلة الممتعة بالحكم الذاتى داخل الاتحاد السوفيتى. اما المرحلة النهائية فهى سلىيانيه Sliyaniye أو إدماج الشعوب بعضها ببعض. وعملية الاسبليثرينيه (المجى معاً) تتضمن استعداد الجمهوريات السوفيتية للتنازل عن منزلتها القومية وعن صورها الامتيازية التى حصلت عليها. وأما السرعة التى تسير بها عملية المجى معا فتتوقف على مقدار ما تستخدمه الحكومة السوفيتية

الخاضعة للحزب الشيوعى من الترغيب أو الترهيب فى هذا الشأن وتطبيق نفس العملية على المناطق التى لاتخضع إما للحزب الشيوعى وإما لهيئة وطنية عليا ـ سواء أكانت ذلك سلطة ذات سيادة عليا فى مفهومها المادى أم نظاما فكريا ـ لايبدو صالحا للعمل به فى الوقت الحاضر.

الملاحظة: الآراء المنشورة فى هذا المقال للمؤلف نفسه.

حياتى

— ١٠ —

لامام الهند مولانا أبى الكلام آزاد

وجىء معى الى أحمد نجر من أعضاء اللجنة العاملة بتسعة اعضاء آخرين وهم جواهرلال، والسردار بتيل، وآصف على، وشنكرراو ديو و جوبند ولب بنت، والدكتور بتابهى سيتا راميه، والدكتور سيد محمود وآشاريه كربلانى، والدكتور بروفلا جهوش. وكان الدكتور راجندرا بابو أيضا عضوا فى اللجنة العاملة لكنه لم يحضر اجتماع اللجنة المنعقدة فى بومبائى فلم يكن معنا، ولذا القى عليه القبض فى بونا، وزج به السجن فى تلك المدينة.

وجىء بنا الى داخل الحصن الى عمارة كانت تشبه بثكنة. وكانت فيها فناء حول ٢٠٠ قدم فى الطول تحيط بها الغرف، واطلعنا فى الأيام التالية على أن نفس العمارة كانت خلال الحرب العالمية الأولى معقلا للمعتقلين الأجانب. وكان أحد حراس السجن الذى قد بعث به من بونا قد راقب وفحص عفشنا حين دخوله فى السجن. وكانت من عادتى أن أحمل معى دائما راديو متنقلة أينما ذهبت، ولم أتخلف من عادتى فى تلك المرة ايضا، بيد أنها أُخرِجَت من عفشى هذه المرة ولم يسمح لها الدخول، ولم أستطع رؤيتها حتى أن أطلق سراحى.

وسرعان ما أعد لنا الغداء فى الأوانى الحديدية، ولم يعجبنا ذلك فقلت للحارس بأننا كنا متعودين الأكل فى الاوانى الصينية. واعتذر الحارس قائلا بأنه لم يتمكن للآن من اعدادها لكنه سيهيئها فى اليوم التالى.

وجئ بأسير من بونا ليخدمنا ، ويشغل لنا وظيفة الطاهى . لكنه لم يستطع الطهى كما كنا نريد ، فاستبدل بغيره ، لكن هذا الثانى أيضا لم يكن أمهر من سابقه .

وأراد المسئولون أن يبقى معقلنا سرا ، لكنه كان فى رأيى أمراً مضحكا ، وذلك لأنه من الظاهر أن الحقائق لايمكن اخفاءها لمدة طويلة . ومع ذلك لم أجد فى نشاط الحكومة ما يحيرنى ، لعل الحكومات كلها تقوم فى مثل هذه الظروف بأعمال مماثلة تدعو الى الضحك ، وبعد يومين أو ثلاثة أيام قدم حاكم سجون بومباى لزيارتنا ، وأخبرنا بأن الأوامر الرسمية تحظر لنا المراسلة حتى مع أقاربنا ، ولا تسمح لنا حتى أن نستلم رسالة ما من الخارج ، وكذلك الجرائد محظورة . واعتذر اعتذارا بليغا قائلا بأن التعليمات شديدة فى هذا الخصوص الا أنه بكل سرور سيقوم بتنفيذ رغبة أخرى ان كانت .

وكنت مريضا عندما غادرت كلكتا الى بومباى فى ٣ من أغسطس به ومازلت مصابا بـ « انفلوئنزا » حتى خلال اجتماع حزب المؤتمر الوطنى . وكانت الحكومة على المام بمرضى ، وبما أن حارس السجن كان بنفسه طبيبا . رغب فى فحصى الا أننى لم أوافق على ذلك .

وقد حيل الآن بيننا وبين العالم الخارجى ، وانقطعت صلاتنا به ولم نعد نعرف ماذا كانت تحدث فى البلاد . ووجدنا أننا لابد لنا الآن من أن نرسم خطة للنشاط الداخلى حتى نتمكن من الابقاء على صحتنا وروحنا ، وكما قلت فى الصفحات الماضية ، كانت الغرف كلها متصلة وشغلت الغرفة الأولى فى الصف الأول ، وتلتها غرفة جواهرلال ثم غرفتا آصف على والدكتور سيد محمود . وأما الغرفة النهائية فى هذا الصف فكانت مطعمنا ، وكنا

نتقابل فى الساعة الثامنة للفطور وفى الساعة الحادى عشرة للغداء ، ثم كنا نجتمع فى غرفتى ونناقش شتى المواضيع لبضع ساعات ثم كنا نستريح قليلا ، ونتقابل مرة أخرى للشاى فى الساعة الرابعة ، وبعد الشاى كنا نقوم ببعض التمرينات الرياضية فى الفناء .

وكان العشاء يعد فى الساعة الثامنة مساء ، وامتدت مناقشاتنا عامة حتى الساعة العاشرة ثم كنا نتفرق لنستريح فى غرفنا .

وعندما دخلنا السجن كانت الفناء خاليا ، واقترح جواهرلال بأنه يجب أن نؤسس حديقة للازهار ، وذلك أن الاهتمام به سينشطنا ويحول المكان جميلا . فحبذنا الفكرة وطلبنا من الحارس ان يهيئ لنا البذور من بونا . ثم أعددنا الأرض وزرعنا الأزهار ، ولعب جواهرلال فى هذا النشاط دورا هاما ، وزرعنا نحوثلاثين أو أربعين نوعا من بذور الأزهار وسقيناها كل يوم ، واعتنينا بالأراضى المزروعة تنظيفا وسقيا ، ولما أخذت نجمات تنجم راقبناها ترعرع باهتمام رائع وحتى حان حين أن تفتحت الأزهار وأصبحت الفناء جنة وآية فى الجمال والروع .

وبعد خمسة أيام منذ دخولنا السجن أتانا رجل عين ـ كما أخبرنا ـ حارسا للسجن ، ليعنى بشؤوننا ، ولم نكن نعرف اسمه ، وكنا أردنا أن نجد له اسما يتفق وشخصه . وذكرتنى ذاكرتى أن الحارس الحبشى الذى كان يحرس «شاند بى بى» فى نفس السجن كان يسمى «تشيتا خان» (النمر) فاقترحت بخلع هذا الاسم على حارسنا الحالى ، ووافق زملائى على الفكرة بكل رغبة . ولم نكد نطلق هذا الاسم حتى شاع بين جدران القلعة ، وأخذ الجميع يسمونه تشيتا خان وتحيرت يوم جاء المؤظف بعد ثلثة أو أربعة أيام وأخبرنى بأن تشيتا خان غادر المحل .

وتشيتا خان (وسأذكره دائما بهذا الاسم) كان فى بورت بلير حين هاجمت اليابان واحتلت جزائر اندمان.

وفى ٢٥ اغسطس وجهت الى نائب الملك رسالة قلت فيها بأننى لا أشكو اذا كانت الحكومة قد اعتقلتنى واعتقلت زملائى، بيد أنى لأشكو معاملة الحكومة معا، فان الجناة الذين يحكم عليهم السجن بالأشغال الشاقة يباح لهم أن يراسلوا أقاربهم، لكننا أنكرنا حتى هذا الامتياز، وأضفت فى رسالتى بأننا سننتظر الاجابة على هذه الرسالة لأسبوعين قبل أن نقرر الخطوة التالية فى هذا الصدد.

وفى ١٠ سبتمبر جاء تشيتا خان وأخبرنا بأن التعليمات الجديدة تبيح لنا أن نراسل مع أقاربنا مرة فى الأسبوع، وانه كذلك تهيئ لنا جريدة واحدة يوميا، وطبقا لهذا، وجدت عددا جديدا من جريدة «تائمس آف انديا» على منضدتى، ومنذ ذاك اليوم تلقينا هذه الجريدة بانتظام، وقرأت الجريدة تلك الليلة الى ساعة متأخرة، فقد مضى أكثر من شهر كامل ولم نتلق أى خبر، واطلعنا الآن على مجرى الظروف فى البلاد وعلى تطور الحرب.

وفى اليوم التالى طلبت الى تشيتا خان أن يهيئ لى الأعداد السابقة للجريدة، فان الحكومة عندما وافقت على تهيئة الجرائد لنا لاتجد مانعا فى الموافقة على مقترحى، ووافقنى تشيتا خان، وبعد يومين أو ثلاثة أيام أرسل الى جميع أعداد «تائمس آف انديا» التى صدرت منذ اعتقالى.

وقرأت الجرائد، ووجدت بأنى كنت صادق الحدس فى دراسة الموقف، فكانت اضطرابات قد سادت البلاد كما تكهنت، وكانت مقاطعات يوبى وبنغال، وبومباى وبهار فى مقدمة الكفاح القائم ضد الحكومة،

فاختلت المواصلات وأغلقت الورش والمصانع ، وهوجمت مراكز الشرطة وأحرقت ، وشنت الغارات على محطات السكك الحديدية ، ودمرت فى بعض الأمكنة وأحرقت كذلك عدد وفير من السيارات العسكرية وغلقت المصانع والورش . فالمعدات المحتاجة اليها للحرب اما أصبحت لاتنتجها المصانع تماما أو نقصت نقصا لايستغنى عنه . وموجز القول أن البلاد قامت بنشاط عنفى ضد النشاط العنفى الحكومى . ولم تقف الحكومة عند حد الدفاع السلبى ، وكان هذا تحقيقا لما تنبأت ولما باحثت به وأشرت به .

ومضت الشهور الباقية من العام ١٩٤٢ دون حادث رئيسى ، وفى مستهل العام ١٩٤٣ شوهد فى الجو تغيير مرة أخرى ، فقرأنا فى شهر فبراير فى الجرائد أن غاندى كتب الى نائب الملك بأنه سيصوم ٢١ يوما ، وقال ان الصوم لتزكية نفسه لاغير ، وأكدتى نفسى بأن غاندى لايتريث فى القيام بهذه الخطوة ، وذلك لسببين رئيسيين ، أحدهما أنه لم يتوقع ـ كما قلت ـ ان الحكومة ستعتقل زعماء المؤتمر بهذه السرعة ، وكان آملا فى أنه سيجد من الوقت مايسعه لتطوير حركته على أسس لاعنفية طبقا لنظرياته الخاصة ، على أن آماله من كلتا الناحيتين تحطمت ، وآلت إليه المسئولية عن كل ما حدث ، وكان لأجل هذا كدأبه يستعد للتفكير عن ما بدر منه ، وأنا شخصيا لم أجد لصومه اى مغزى أو جدوى .

بيد أن الحكومة تناولت الموضوع من ناحية أخرى مختلفة اختلافا باتاً . ورأى أرباب السلطة أن غاندى فى صحته الراهنة وفى هذا السن لايطيق صوما لـ ٢١ يوما ، فكان الصوم فى رأيهم دعوة للمنية ، ولذلك رأت الحكومة أن غاندى يرمى بصومه الى هذا الهدف ، ويقصد الى أن يضع تبعة موته على

عاتقها ، وعلمنا فيما بعد أن الحكومة كانت قد أعدت عدتها لهذه المفاجأة ، واقتناعا منها بأنها لن يتنهى من صومه وهوحى ، جمعت كل ما يحتاج اليها حين موت زعيم هندوكى حتى انها جهزت خشب الصندل لاحراقه ، وكان رد الفعل فى الاوساط الحكومية بأن غاندى اذا كان يبغى القاء مسئولية موته على الحكومة ، فلن يغير ذلك من سياسة الحكومة ، وتقرر أن احراقه سيتم فى قصر آغا خان حيث كان سجينا ، وسيعطى رماده فيما بعد الى أبنائه .

وطلب الدكتور بى . سى . راى من الحكومة أن يكون طبيبا مشرفا على غاندى خلال صومه . ولم تمانع الحكومة فى ذلك ، وحان حين خلال صومه لاح أن مخاوف الحكومة تكاد تصدق ، ونال الضعف من غاندى حتى يئس أطباؤه من حياته ، على أن غاندى كذب مخاوف الحكومة وأطباءه . وكفاءته الخارقة على احتمال الجهد اتت مرة أخرى بنتيجة مدهشة ، فتغلب على الموت وعاش حتى أفطر صومه بعد ٢١ يوما .

وعندما انتهى القلق الناشئ عن صومه ، أخذنا نهتم بأعمالنا الرئيسية ، وقد شعرنا خلال صومه بخذلاننا التام فى المعتقل ، وازداد هذا حدة وصرامة فى العام المقبل .

كانت زوجتى منذ سنين مريضة وعندما كنت فى سجن نينى سنة ١٩٤١ ، ساءت صحتها وتهددت بالخطر ، وحينما أطلق سراحى شاورت الأطباء الذين أشاروا على تغيير الجو والبيئة ، فذهبت الى رانشى ولم ترجع منها قبل شهر يوليو سنة ١٩٤٢ ، وكانت حينذاك تشعر بتقدم فى صحتها الى حد ما ، على أنها ساءت مرة أخرى وسببت القلق حين غادرت الى بومباى فى الأسبوع الاول من أغسطس . ولا مراء فى أن خبر اعتقالى فى ٩ أغسطس كان لها ضربة أرهقت أعصابها ولاسيما عندما كانت فعلا منهوكة القوى ضعيفة .

وكانت احدى الأمور المقلقة التى تشغل فكرى أيام السجن ، التقارير الواردة من الدار المخبرة بأن زوجتى عاودها المرض بشدة وأنها فى خطر ، وبلغنى فيما بعد اخبار أكثر انذارا بالخطر ، وخاف الأطباء على حياتها ، وكتبوا برأيهم المجمع عليه الى الحكومة أن صحتها المتدهورة لا تكاد تترك أملا فى حياتها ، فلابد أن يسمح لى بزيارتها ، وتجاهلت الحكومة هذه الرسالة ، وأنا الآخر كتبت الى نائب الملك لكن مراسلتنا لم تسفر عن نتيجة .

وذات يوم فى شهر ابريل جاء تشيتا خان فى ظهر اليوم ، وكان قدومه فى هذا الوقت غير معتاد ، ولم ينبس لى بنت شفة لكن سلمنى برقية ، كتبت فى الكلمات المرموزة المترجمة الى الانكليزية ، وقد وردت من كالكتا ناعية زوجتى . فكتبت . الى النائب بأنه كان للحكومة من الميسور الهين أن تنقلنى الى كالكتا ولو لمدة محدودة ، حتى استطعت أن ألقى آخر نظرة على زوجتى قبيل وفاتها لكنى لم أتلق اجابة ما على هذه الرسالة .

ولم تصبح الاقدار بعد هذه الضربة خاوية الوفاض ، وانما سددت الى ضربة أخرى بعد ثلاثة شهور ، اذ مرضت أختى «آبرو بيجم» التى كانت تسكن فى بهوبال . وكان المرض خطيراً اذ لم يمر اسبوعان حتى بلغنى أنها هى الأخرى توفيت .

وحول هذا الوقت فاجأتنا الجرائد بخبر اطلاق غاندى ، وأرى أن غاندى بنفسه لم يكن يعرف الأسباب والدواعى التى دفعت الحكومة الى اطلاقه ، والظاهر أنه منى نفسه بأن الحكومة البريطانية غيرت من سياستها وأن هذه الخطوة نتيجة لذلك التغير ، وأثبتت الأحداث التالية أنه كان خاطئ الظن مرة أخرى ، وانما الواقع أن صحته توترت عقب صومه ومازال

منذئذ مصابا بمرض أو آخر ، ففحصه رئيس أطباء بونا وقرر أن أيامه فى هذه الدنيا بقيت معدودة ، وأنه ربما لايعيش لمدة طويلة وأن الصوم فوق طاقته ، فقدم رئيس الأطباء تقريره الى النائب وأخبره بأن غاندى على وشك الموت. وبعد الاطلاع على ذلك التقرير صمم النائب على اطلاقه ، حتى لا تعود المسئولية عن موته الى الحكومة ، والى جانب ذلك ، كانت الأوضاع قد تغيرت الى حد ان لم تر الحكومة خطرا ما فى اطلاقه ، فقد كانت الأزمة الحربية انتهت ، وأصبح انتصار الحلفاء امرا واقعيا يتحقق بعد أيام لاغير . ورأت الحكومة كذلك أن زعماء المؤتمر كلهم مازالوا فى السجن فلن يتمكن غاندى من القيام بخطوة ما بدونهم ، بل كانت حريته من ناحية أخرى تنفع الحكومة ، فوجوده بين الشعب ربما يحول دون اتخاذ الجمهور وسائل وطرقا عنفية ، وما زال غاندى بعد اطلاقه مريضا حتى لم يستطع أن يتخذ خطوة فعالة ، وبقى لشهور تحت الاشراف الطبى يداويه الأطباء ، وعندما شعر بتحسن فى تقدمه اخترع عدة حركات سياسية . ويستحق الذكر من بينها حركتان ، حاول غاندى من جديد للتفاهم مع الرابطة الاسلامية ، ونظم اجتماعا مع جينا ، والحركة الثانية انها سعى الى بدء مفاوضات جديدة مع الحكومة ، وعلى عكس تصريحه السابق ، أرسل بيانا الى جريدة «نيوز كرانيكل» ، قال فيها ان الهند ستساعد بتطوع فى الجهود الحربية وتقوم بكل ما يسعها من العون والأيد ابريطانيا اذا أعلنت باستقلالها ، وفوجئت بقراءة هذا البيان وحرت فى تعليله اذ أدركت بأن كلتا الخطوتين لن تسفرا الا عن خيبة وفشل .

وأرى أن محاولة غاندي للتوسل الى جينا عدئذ كانت خطأ سياسيا فاحشا ، اذ خلعت هذه المحاولة على المستر جينا أهمية جديدة متزايدة ، ولم

يدعها المستر جينا أن تذهب دون أن يستغلها استغلالا تاما . والواقع أن غاندى اتخذ اتجاها خاصا مع المستر جينا منذ البداية ، فقد فقد المستر جينا الشئ الكثير من أهميته عند مغادرته المؤتمر . ولم يكتسب أهمية من جديد فى الحياة السياسة الهندية الا ان الفضل فى ذلك يعود الى غاندى نفسه والواقع أنه لايخلو من الريب اذا كان من الممكن نيله أهمية ما ان لم يقف غاندى منه موقفا وقفه ، فقد كان معظم المسلمين الهنود يشكون فى المستر جينا وسياسته بيد أنهم رأوا أن غاندى لم ينفك يعنى بشأن المستر جينا ويحاول مراودته ، فخيل اليهم أنه ربما كان أحسن شخصية لوضع الشروط النافعة فى قضية الطائفية .

ويجدر بى أن أذكر هنا أن غاندى نفسه روج لقب قائد أعظم للمستر جينا ، وذلك أنه كانت من بين اتباع غاندى امرأة ساذجة تدعى أمة السلام . وقرأت فى بعض جرائد اللغة الأردوية لقب « قائد أعظم » للمستر جينا ، فلما كتب اليه غاندى لتحديد موعد للاجتماع قالت لغاندى أن الجرائد الأردوية تلقبه قائد أعظم ، وأن الأجدر أن يخاطبه بنفس اللقب . وأما غاندى فلم يلبث للحظة أن يفكر فيما سيؤول اليه الأمر ، لونادى المستر جينا بتلك الكلمة خاطبة بقائد أعظم ، وسرعان مانشرت الصحف رسالة غاندى .
(مأخوذة من : India Wins Freedom)

الأنباء الثقافية

ان محاضرات آزاد التذكارية أصبحت جزءا هاما من برنامج المجلس، وتلقت هذه المحاضرات قبولا عاما، وفى كل مرة بيعت التذاكر الكثيرة وحضر السامعون للاستماع جموعا وأفرادا، حتى انهم اتخذوا فى هذه المرة مجالسهم خارج القاعة على الحشيش يستمعون الى المحاضرة التى كانت تنقل اليوم بواسطة الميكروفون.

وابتدأت تلك المحاضرات فى عام ١٩٥٩ وكان المحاضر الأول المستر جواهرلال نهرو رئيس وزراء الهند، وفى العام التالى الدكتور آرنلد توائنبي ثم اللورد اتلى، وكان فى هذا العام العالم الشهير البروفيسور سى. وى. رمن الذى ألقى ثلاث محاضرات فى ١٤، ١٥، ١٦ من شهر مارس حول «أبواب المعارف الانسانية»، وكانت المحاضرات طريفة وممتعة استمع اليها المستمعون داخل القاعة وخارجها بسكوت تام كان على رؤوسهم الطير، وكان البروفسور يذكرهم أهمية ومهمة الأبواب الثلاثة البصر، والصوت، والشامة.

وتحدث فى اليوم الأول عن مهمة النور وتأثيره فى العين الانسانية. وفتح أمام السامعين ألوانا جديدة للمعرفة، وعرفهم بالنظريات الجديدة. وفى اليوم الثانى أوضح البروفيسور رمن النظريات الجديدة حول النظام المودع فى الآذان لسماع الأصوات. وشرح مهمة هذا النظام، وكانت المحاضرة جاذبة ممتعة.

* * * * * * * * * *

وأما المحاضرة الثالثة والأخيرة فى هذه السلسلة لهذا العام فكانت أمام جمهور من بينهم شخصيات هامة مما لايتحدث أمامهم الا من يكون متضلعا من الموضوع ومليا بنواحيه، مدركا حقائقه وغوامضه. فكان العلماء

ذوى الكفاءة الممتازة والأدباء ذوى المقدرة الفائقة الى جانب رجال السلك الدبلوماسى من بينهم سفراء الدول المختلفة. وأما الكبار الهنود فنخص منهم بالذكر الدكتور رادها كرشنن رئيس الجمهورية الهندية حاليا والمستر نهرو رئيس الوزراء والبروفيسور همايون كبير رئيس هذا المجلس وأعضاء البرلمان الهندى.

وكان البروفيسور همايون كبير رأس تلك المحاضرات. والمقترح أن تنشر نصوصها عما قريب.

* * * * * * * * * *

شهدت عاصمة الهند فى اليوم الحادى عشر من شهر مارس منظرا رائعا عندما اجتمع الأطفال للمقابلة فى فن الرسم والتصوير فكان الأطفال الذين لم يتجاوز أعمارهم ١٦ عاما. وهذه المقابلة الفنية تدعى بمقابلة شنكر الدولية لفن الرسم، ولابد للنماذج أن لاتقل من ثمانية بوصات فى عشر بوصات، كما لابد أن تكون المساهمات الأدبية فى اللغة الانكليزية ومكتوبة بخط المساهم نفسه.

وانقسم المقابلون الى أربعة طبقات: ـ الذين لم يتجاوز أعمارهم السنة الخامسة، والذين يتراوح سنهم بين الخامسة والثامنة، والذين يتراوح سنهم بين الثامنة والثانية عشر، والذين لم يتجاوز سنهم السادسة عشر.

أما الأطفال الصغار ففضلوا الأفيال ومحطات القطارات، والطبقة الثانية اختار معظمهم الحدائق وبائعى الألاعيب. والمقابلون من الطبقة الثالثة فرجحوا عامة المباريات الرياضية أو الطيور فى الحدائق.

وأما أكبرهم فكان معظمهم قد رجح الاجتماعات الشعبية والمواكب

ومراكز التصويت. ولعل السبب فى ذلك أن الانتخابات العامة الحالية لم تكن قد غابت عن أذهانهم بعد.

* * * * * * * * * *

أصدرت الوزارة الهندية للابحاث العلمية والشئون الثقافية تقريرها لعام ٦٢ ، ١٩٦١ ، وتبين من هذا التقرير حالة الطلاب الفائزين بالمنح الدراسية ، فمن الطلبة الهنود غادر الهند أكثر من ثلثمائة طالب للدراسات العليا فى المواضيع الثقافية والعلمية فى البلاد الأخرى متمتعين بالنح التى خصصتها الحكومات والمنظمات الأجنبية كما يدرس ويتدرب فى الهند أكثر من ٢٥٠ طالبا أجنبيا.

* * * * * * * * * *

زار الهند وفد أفغانى فى شهر مارس وكان الوفد مكونا من ثلثة أعضاء جاءوا الى الهند لأسبوعين. وأظهر أعضاء الوفد اهتمامهم بالنواحى المختلفة من التعليم الأساسى والبدائى، وأبدوا اهتمامهم الخاص لدراسة ترقية المعاهد الريفية والوسائل التى تتخذها الهند لتربية الريفيين.

وكان الأعضاء صاحب السيادة نوروز خان السفير السابق، والدكتور عنان وزير التعليم والسيد محمور رئيس مصلحة الصحافة الأفغانية.

* * * * * * * * * *

قررت جامعة الدول العربية ان تنشر مسرحيات شكسبير باللغة العربية، وهذه الخطوة أتخذت على توصية عميد الادب الدكتور طه حسين.

THAQĀFATU'L-HIND

Vol XIII | July 1962 | No. 3

Editor:

S. Taiyebali Lokhandwalla

CONTENTS

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

PUBLISHED QUARTERLY

(JANUARY, APRIL, JULY and OCTOBER)

BY

THE INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS

Rates of Subscription, Post Free

INLAND		FOREIGN	
Single Copy	Rs. 2.50	Single Copy	5 Sh.
Annual	Rs. 10.00	Annual	20 Sh.

Copies are sent only on prepayment and not by V. P. P.

All remittances and requests for supply of copies are to be addressed to the Secretary, I. C. C. R. and not to the editor.

Books for reviews and journals in exchange etc. are to be addressed to the editor.

Printed and Published by

MR. INAM RAHMAN,

SECRETARY, THE INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS,

Azad Bhavan, New Delhi-1,

at The Nuri Press Limited, Madras-13. (South India).

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

VOLUME XIII No. 3

THE INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS

AZAD BHAVAN, NEW DELHI 1

JULY

1962

ثقافة الهند

المجلد الثالث عشر — العدد الثانى

لس الهند للروابط الثقافية

آزاد بهون ، دلهى الجديدة ١

ابريل ١٩٦٢

ثقافة الهند

يصدرها أربع مرات فى السنة : يناير ، إبريل ، يوليو ، أكتوبر

مجلس الهند للروابط الثقافية

ثمن الاشتراك خالص الأجرة

فى الهند	فى الخارج
الاشتراك السنوى : عشر روبيات	الاشتراك السنوى : عشرون شلنا
العدد الواحد : روبيتان ونصف	العدد الواحد : خمس شلنات

ترسل المجلة عندما يسدد الدفع مقدما ، ولا ترسل بالحوالات البريدية .

توجه المراسلات و الطلبات بهذا الشان إلى سكرتير المجلس ، لا إلى رئيس التحرير .

توجه الكتب للاستعراض والمجلات المتبادلة والمراسلات المتعلقة بهما ، إلى رئيس التحرير .

طبعها و نشرها السيد إنعام الرحمن ،
سكرتير مجلس الهند للروابط الثقافية .

آزاد بهون ، دلهى الجديدة ١

فى مطبعة نورى المحدودة بمدراس ١٣ (جنوب الهند)

ثقافة الهند

يصدرها مجلس الهند للروابط الثقافية

رئيس التحرير ـ شمعون طيب على لوكهندوالا

جلد ١٣ شماره ٢

المجلد الثالث عشر | إبريل سنة ١٩٦٢ | العدد الثاني

الصفحة

محتويات هذا العدد

مجلس الهند للروابط الثقافية

الرئيس : البروفيسور همايون كبير

يهدف المجلس — كما ينص دستوره — إلى إنشاء وإحياء وتعزيز الروابط الثقافية بين الهند والبلاد الأخرى بالوسائل التالية :

(١) التوسع فى معرفة و تقدير لغاتها و آدابها و فنونها
(٢) إنشاء الروابط الوثيقة بين الجامعات و المعاهد الثقافية
(٣) اتخاذ جميع التدابير الأخرى لتنمية الروابط الثقافية

المحررون فى هذا العدد

ب . شابرا : المدير العام لمصلحة الآثار الهندية

محمد أبو الصلاح : محاضر الكلية العربية ، روضة العلوم ، فاروق ، كيرلة

القاضى أطهر المباركفورى : رئيس التحرير لمجلة البلاغ ، بومباى .

الفقيد مولانا أبوالكلام آزاد رح : مؤسس هذا المجلس ورئيسه الأول .

فريدرك هيلر : أستاذ التاريخ و فلسفة الديانات ، جامعة ماربرغ ، المانيا

سنيتى كمار جترجى : أستاذ اللغات و الفيلولوجيا ، كالكتا .

محمد حسين نينار : رئيس قسم اللغات العربية و الفارسية و الاردية ، جامعة تروبتى .

محمد يحيى الهاشمى : جمعية الأبحاث العلمية ، حلب ، سوريا

الشاعر الهندى العظيم «كاليداس»

الدكتور ب ، مى ، شارا

أصبح الشاعر الهندى العظيم «كاليداس» موضوعا للدراسات و البحوث العلمية ، لأنه كان الشاعر الخالد فى العصر الذهبى بالهند . و كان «كاليداس» دار الخلود للفنون و مقرا لأعمال الشعراء و الأدباء كما كان البحر منبع الدرر و المرجان .

و يعتبره علماء العصر الحديث بمثابة « شكسبير » الهند . و لكن أرى من المناسب أن يلقب « شكسبير » « كاليداس انكلترا » لأن كاليداس أقدم من « شكسبير » بألف و مائتى عام ، لا بالف و سبعمائة عام ، كما يقول البعض فلا غروفى ذلك لأنه كان يعيش فى زمن لم يكن فى مقدوره أن يدون تاريخ حياته أو أعماله العلمية بطريقة معهودة فى العصر الحاضر . و لكن قدأصبح «كاليداس» محط الأعمال لشعراء العصر الحديث . واتخذ مكانته فى قلب كل محب للشعر .

و من الأعمال الخالدة التى تركها «كاليداس» للمكتبة العلمية المؤلفات السبعة المعروفة . و منها قصيدتان « فيثارية » ، و قصيدتان طويلتان و ثلاث تمثيليات . وهى كما تلى : «ميجدوتا» «رتو سمهارا» «كمار سموا» «مالوى كغنى مترا» و « شكنتلا » .

و أصبحت هذه القصائد و التمثيليات محل تقدير و احترام لدى علماء أوربا و رغبوا فى الدراسات « السنسكرتية » اولا و قبل كل شئ للوقوف على محتويات هذه الأعمال الخالدة و بهذا نشأ تحول جديد فى العلوم الحديثة فى اوربا ، و بدأ عدد كثير من علماءها فى دراسة تاريخ الهند

و لغاتها و علومها . و مما هو جدير بالذكر بان اعمال «كاليداس» تنطوى على محاسن الثقافة الهندية . و بعبارة أخرى أنها خلاصة الفكر الهندى و قدوة حسنة و حجة بالغة لأقرانه و الأجيال القادمة . و تحتفظ بهذه المكانة المرموقة الى يومنا هذا . و كان مصدر الهام للشعراء و الكتاب و الفنانين و النحاتين أيضا . بينما تردد صدى مبادئه و تعاليمه فى الأناشيد و الأغانى التى وضعت بعده و نرى آثار قلمه الخالدة منقوشة و منحوتة فى أعمدة « أجنتا » وغيرها من الآثار التاريخية التى ترجع عهودها الى عصر « جبتا » الذى كان عصرا ذهبيا فى تاريخ القارة الهندية .

و من ميزاته أنه يستخدم أسلوبا سهلا جذابا فى أشعاره و رواياته و يصور الأشياء و جمال الطبيعة بطريقة واقعية عصرية حيث تخلب عقول القارئين و تشحذ أذهانهم . وتحتوى تشبيهاته على أمور واضحة لايصعب فهمها على العقول الساذجة وفى الوقت نفسه تكون ذات معان قيمة و مبادئ قويمة . وكان « كاليداس » يستعمل التشبيهات و الأسلوب الشعرى فى النثر أيضا ، و فى مر الأيام بدأ المنتحلون يستغلون اسم «كاليداس» و يزودون اسمه حتى أصبح من الصعب على الباحث المحقق أن يميز ماله عماليس له . و أصبح من العادة المتبعة أن يعبر عما تحقق انتسابه الى «كاليداس» باسم :— « ديباسيكا » أى الشعلة المضيئة . و يرجع وجه هذه التسمية المميزة الى التشبيه الذى استعمله « كاليداس » بكل مهارة و حذاقة فى إحدى قصائده التى يصف فيها الأمير « راغو » من بين الأمراء العديدين الذين تقدموا لخطبتها و شبه فيها الأميرة « اندوماتى » بالشعلة المضيئة اذ قال : ان الأميرة «اندوماتى» بدأت تتفقد الحاضرين و فى يدها السبحة المقدسة لتختار

زوجها المقبل و كانت تمشى رويدا رويدا بينما تقوم «سناندا» بالتقديم اليها أميرا فاميرا فكانت تلتزم الصمت دلالة على رفضها له، حتى وقع اختيارها اخيرا على الأمير «راغو» ثم يصف الشاعر حالة الياس و القنوط التى تخيمت على وجوه الأمراء الذين لم يظفروا باختيار «اندوماتى» قائلا :— بينما عقدت الانسة «اندوماتى» عزمها على اختيار أمير زوجا لها استعرضت الأمراء الذين اصطفوا فى قاعة رائعة وكلما تترك واحدا واحدا بدون أن يقع اختيارها عليهم، تبدو على وجوههم آثار الخزى و الخجل كانهم قصور عالية فى الشارع العام فى أوقات الليالى بأضواء شعلة كبيرة و كلما تتقدم الشعلة من قصر الى قصر فيصبح القصر المتروك وراءها مظلما». ولم يكن الشاعر يستخدم التشبيهات العويصة المقطعة بل كان يستعمل فى كتاباته سلسلة من التشبيهات السهلة التى تزيد المعانى دقة و روعة و يثبتها فى أذهان القارئين بكل قوة و تأثير. و من بيانه البليغ الذى يفتخر به تاريخ الشعر وصفه البديع «لهمالايا» حينما طابت نفسه و فرح قلبه عند ما ولدت له بنته «باروتى» :— انه كمصباح يرسل نوره الوهاج الى حواليه، أو كنهر «كنكا» الذى هو الطريق المودى الى الجنة أو كفيلسوف ينير العالم بآرائه و مبادئه القيمة، و هكذا أصبح «همالايا» فرحا مسرورا و مغتبطا سعيدا بينته «باروتى» الميمونة ثم يصف «كاليداس» مراهقة «باروتى» و نضوجها العجيب السريع :— الآن قد تجاوزت سن الطفولة و بلغت المراهقة التى هى عمر لا تحتاج فيه الى حلى لتتزين بها بل هو نفسه أحسن الحلى للفتيات الصغيرات، وهى عمر مسكر بدون خمر و قدح مملى من أقداح الزهور و الورود».

و الى جانب كونه شاعرا ملهما تتجلى من أعماله وسعته العلمية و تبحره فى مختلف العلوم و الفنون الجميلة من الموسيقى و الرقص و التمثيليات و على رغم قلة الوسائل للمواصلات فى عصر «كاليداس» قد تجول فى طول الهند و عرضها فى الأيام الاولى كما يبدو من بيانه الجغرافى الواسع الذى لايتاتى ذلك الا لعالم جغرافى اتصل بنفسه بمجريات الأمور فى شتى أنحاء البلاد و قام الدكتور «ساتيا جاران» ماهر علم الطيور بدراسات خاصة عن الطيور و عاداتها على أساس الاشارات و الرموز الواردة فى كتب «كاليداس» فنشر كتابا فى اللغة البنغالية باسم «كاليداس باكهى» أى «طيور كاليداس»، فبين فيه مدى المعلومات القيمة و التحقيقات العلمية التى كان يتمتع بها عن أنواع الطيور و أجناسها و عاداتها و نزواتها الفطرية فى التنقلات من مكان الى آخر. و الاحتفاظ ببنى نوعها و الاحتراز عن أعدائها و الاضرار التى تصيبها، و يعتبر هذا الكتاب سجلا حافلا عن طيور الهند و أصنافها و مراكزها. وهذه نبذة من محيطه العلمى الواسع و تشع منه أنوار فلسفته العالية و ميوله السنية. و بناء على ضيق المقام نمسك عن التحدث بتوسع عن معتقداته و آرائه و ميزاته التى يمتاز بها عن الآخرين.

«الروابط الثقافية و العلمية قديما بين الهند و العرب»

للقاضى اطهر المبارك پورى

فى مستهل شعبان ١٣٧٩ هـ فبرائر ١٩٦٠ء قد تيسرلى مطالعة كتاب «الذخائر و التحف» للعالم الفاضل المثقف و المؤرخ القاضى رشيد ابن زبير الذى عاش فى القرن الخامس للهجرة بواسطة رجل من محبى العلم و صحافة العرب الاستاذ احمد زيد اليمانى، وقد عنيت بنشر الكتاب «دائرة المطبوعات و النشر» لدولة الكويت بمطبعة حكومة الكويت. ولم تمر على نشره الا عدة اشهر فلا عجب ان تكون اول نسخة فى الهند التى هى بايدينا.

وقد اعترف «مؤتمر المستشرقين» فى العام الماضى لاول مرة بان البلاد العربية قد اخذت فى نشر النوادر و يرجع الفضل فى ذلك «لمصر» اما الحكومة السعودية فتنشر النوادر ايضا. ولكن توجيهاتها محصورة بما يتعلق بالكتاب و السنة. و هذا من اهم تقديم الخدمات لدين الاسلام و اللغة العربية و لاننسى ماتقوم به ادارة «المجمع العلمى» فى السوريا من الشؤون العلمية المفيدة.

ومن مولدات المسرة انه قد توجهت بعض الدول (لخليج فارس) الى ذلك فى ترغيب الشئون العلمية و لاسيما دولة القطر و الكويت وقد بذلت كل الذوق و التشويق.

وقد انعقد مؤتمر ادباء العرب و مصنفيها فى الكويت قبل بضعة ايام و انشات هذه الدولة مطبعة كبيرة على نسق جديد. وكتاب «الذخائر والتحف»

قد طبع فى هذه المطبعة. و هواول كتاب من مطبوعات دائرة المطبوعات و النشر.

و قام بتصحيحه و ترتيبه الاستاذ الدكتور محمد حميدالله الحيدرآبادى الفرنساوى، و قدم له الاستاذ صلاح الدين المنجد ـ و يحتوى هذا الكتاب على ٢٦٧ صفحة من القطع الكبير ـ لخمس و عشرون صفحة اختصت بالمقدمة و الديباجة وغيرهما و فهارس متنوعة، و فى كل صفحة ثمانية عشر سطرا و بعد الفهارس ستة عشر صورة، و اكثرها نماذج الحضارة و التمدن فى عهد الفاطميين على كل ورقة صورة ـ وفى اول صفحات الكتاب مقدمة لرئيس دائرة المطبوعات والنشر تحت عنوان «فاتحة السلسلة».

ومن الصفحة ٥ الى الصفحة ٨ كلمة للاستاذ الدكتور صلاح الدين المنجد بعنوان «تصدير» بين فيه الضرورة الماسة الى إنشاء دائرة المعارف و النشر بالكويت و فائدة كتاب «الذخائر و التحف»، مثنيا على فضيلة الدكتور محمد حميدالله و معترفا بفضله و كماله و مقرا بمجهوداته العلمية ثم من الصفحة ٩ الى ٢٤ مقدمة الدكتور محمد حميدالله، بين فيها احوال مولف الكتاب القاضى رشيد ابن زبير. و الدكتور لم يعثر على حياة المولف التفصيلية. فلهذا الوجه رتبها مقتبسا من كتابه «الذخائر و التحف» من مقامات شتى ومع جهده المتواصل لم تكن صورة الحياة الا مختصرة جدا. وقد قابلنى الاستاذ عبدالعزيز الميمنى الراج كوتى فجرى فى اثناء الكلام ذكر هذا الكتاب و مولفه، فقال ان حياة القاضى رشيد ابن زبير مبثوثة فى الكتب تفصيلا. وله غير هذا الكتاب عدة مولفات. و قال الدكتور ان كتاب القاضى رشيد ابن زبير «الذخائر والتحف» لم تكن

له نسخة غير التى كانت فى مكتبة - افيون قرة حصار بالتركيا - وفيها مع اصل الكتاب زيادات و مختارات للاميرشهاب الدين احمد بن عبدالله بن حسن الاوحدى المقرى الشافعى سنة ٨١١ هـ . و نسخة الكتاب الاصلى مشتملة على ثمان و خمسين ورقة - ثم بطراز جديد على الصفحة ١ مقدمة القاضى رشيد بعنوان «مقدمة المولف» و يفهم منها ما فى الكتاب من محتوياته اجمالا .

بسم الله الرحمن الرحيم

«رب يسر و اعن يا كريم، هذا كتاب فيه ذكر الهدايا و التحف العظيمة الاقدار و النفقات فى الولائم و الدعوات و الاعذارات و الحذاقات و الايام المشهودة و الاجتماعات فى الاوقات المعهودة و غرائب الموجودات و الذخائر المصونات الموجودات بعد الوفيات و المغانم و الفتوحات و الكنوز و الدفائن و النفقات، و ما اخرج من خزائن قصر الامام المستنصر بالله فى ايام الفتنة فى سنة ستين و سنة احدى و ستين و اربع مائة».

ويشتمل الكتاب على العناوين الآتية يعلم منها ماتضمن الكتاب من المحتويات .

(٥) باب الغرائب الموجودات و الذخائر المصونات (صفحة ١٥٥ الى صفحة ١٩٩٠)

(٦) الترك و الموروثات (صفحة ١٢٧ الى ١٥٣٠)

(٧) ماخلفه امهات الخلفاء و ذووهن (صفحة ٢٣٥ الى صفحة ٢٤٣٠)

(٨) باب المغانم فى الفتوحات و المقاسم فى الغزوات (صفحة ٣٤٥ الى صفحة ٣٤٦٠)

(٩) باب ذكر الكنوز و الدفائن و المطالب القديمة و ذكر من وجدها (صفحة ٣٤٧ الى صفحة ٣٤٨٠)

(١٠) باب النفقات (صفحة ٣٤٩ الى صفحة ٣٧٦٠)

ومن الاسف انه قد غاب عن النسخة التى بين ايدينا ست عشر صفحة من آخر الكتاب ، و تكررت محلها صفحات من وسطه (من صفحة ١٠٣ الى صفحة ١١٨ ٠)

وفى الصفحات المفقودة بعض اوراق فهرس الاسماء ايضا ، وكان القاضى رشيد ابن زبير متعلقا بالامراء المسلمين وكان عند بعضهم على منصب جليل فلهذا كتب فى كتابه الوقائع التى شاهدها او ماشهد بها ثقات الرواة .

وقد استفاد من السجلات الملكية و التمسك الملكى و بذل جهده فى الاعداد ـ ومع ذلك نسى فى الاسماء ملوك الروم .

و اعتمد فى الوقائع القديمة و الاعداد على كتب القدماء ايضا . فعلى صفحة ١٦٦ ذكر وقعة السند من كتاب «اخبار فتوح بلد السند»

للواقدى و توفى الواقدى سنه ۲۰۷ ھ. و هذا هو اول كتاب حسبما نعلم فى تاريخ السند الاسلامى ولم يذكره ابن النديم فى تصنيفات الواقدى - وعلم من كلام القاضى رشيد ابن زبير ان كتاب الواقدى هذا كان يوجد فى القرن الخامس للهجرة - و استفاد فى محلات شتى من كتابه بهذه الكتب.

كتاب الاجواد للعلائى، كتاب التاريخ ذيل لابى محمد فرغانى، سيرة المكتفى بالله، ذيل كتاب بغداد لعبد الله بن طاهر (طيفور) كتاب الاحجار ارسطو، طبقات الشعراء ابن جدار مصرى، السيرة فى الدولة العلوية لعبد الله بن النديم، كتاب الاوراق للصولى، كتاب الفتوح، «السمومات و دفع مضارها» ليحي بن بطريق، كتاب الوزراء لمحمد بن داؤد بن جراح، طبقات ابن سعد، اخبار الخلفاء للحارث ابن ابى شمامة، فضائل مصر لابن جدار، مناقب الوزراء لابى الفتح المسطرق، التاريخ لثابت بن سنان، كتاب الاموال لابى عبيد القاسم بن سلام و ذكر الواقعات من غير هولاء كالطبرى و البلاذرى و مصعب زبيرى و آخر من المؤرخين و الرواة.

فكتاب الذخائر و التحف وثيقة الوقائع و سند نوادر الاخبار من قبل الاسلام الى سنة ٤٦١ ھ، فيه تفاصيل معاملات المسلمين و قضاياهم المدنية و الثقافية من عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم الى الخليفة المستنصر بالله و جميع المعلومات المبثوثة فى آلاف صفحات توجد فى محل واحد -

و هذا الكتاب مليئى بما يتعلق بالمسلمين من ناحية تعلقهم باقوام العالم والامم الاخرى من الروابط السياسية و العلمية و الثقافية

والمراسلات و المكاتبات والمواثيق و المعاهدات ، و ذكر تقريباتهم و اجتماعهم من ولائم و زفاف و ختم القرآن و الختام و اجتماعات اخرى ، و من انواع الضيافات و الاطعمة . و مع تفصيل الملك الذاتى و الماليات الرسمية و القومية و الهدايا و التحف و الدفائن و الخزائن كثير من الفاظ ثقافية و مدنية و اسماء الاشياء و طرق استعمالها .

ايضا . فهذا الكتاب خزينة الالفاظ الدخيلة و المعربة .

ايضا .

فنحن نحاول ان نفرض فى هذه المقالة ما كان بين الهند و العرب من روابط ثقافية و علمية قديمة ، و ننتخب من هذه الوثيقة التى قلما توجد فى كتب اخرى بل لاتوجد البتة .

فهذا الكتاب يكشف عن زوايا خفية فيما يتعلق بين الهند والعرب من قديم ، و عثرنا عليها اول مرة ، فاليك بعض منتقيات الكتاب .

« رسالة ملك الصين و الهدية العلمية الى اميرالمومنين معاوية بن ابى سفيان » قال القاضى رشيد فى كتابه ان ملك الصين ارسل الى معاوية بن ابى سفيان .

«من ملك الاملاك الذى تخدمه بنات الف ملك و الذى بنيت داره بلبن الذهب و الذى فى مربطه الف فيل و الذى له نهران يسقيان العود و الكافور و الذى يوجد ريحه من عشرين ميلا ، الى ملك العرب الذى يتعبد الله ولا يشرك به شيئا .

اما بعد ، فانى قد ارسلت اليك هدية و ليست بهدية و لكنها تحفة . فابعث الىّ بما جاء به نبيكم من حرام وحلال وابعث الىّ من ينبه لى والسلام »

وكانت تلك الهدية فى صورة كتاب يحوى حكم اهل الصين واسرارهم العلمية و قيل ان هذا الكتاب قد انتهى الى خالد بن يزيد بن معاوية فيما بعد فاخذ منه الكيميا وكان يعمل منذ ذلك جلائل اعمال الكيميا (صفحة ١٠.)

علم من هذا ان الروابط العلمية و الدينية و الثقافية قد قويت بين العرب و الصين فى عهد معاوية بن ابى سفيان و ابتدأت الافادة و الاستفادة من الكتب الدينية و المذاكرات المذهبية. و لقد كانت بداية مثل تلك الروابط اولا من قبل ملك الصين و ذكر اميرالمومنين موحدا لله ومعتنقا به وعد فى صفاته مفاخره النسبية والذاتية وفق ذلك العهد و يبدو من درس تلك الرسالة عدة امور مهمة و تظهر كيفية ارتباط المسلمين بالامم الاخرى. و علم من هذه الرسالة ان الكتاب الصينى قد انتقل الى العربية فى عهد معاوية بن ابى سفيان وكان حينئذ فى الصين رجلا ماهرا بلغة الناطقين بالضاد.

« تقديم ملك البنغال دهمى الى الخليفة المامون
رسالة الوداد والهدايا و التحف الثمينة »

ارسل والى البنغال ـ الهند ـ دهمى الى اميرالمومنين المامون هذه الرسالة و معها هدية (صفحة ٢١.)

بسم الله الرحمن الرحيم ـ من دهمى ملك الهند و عظيم اركان المشرق و صاحب بيت الذهب و اركان الياقوت و فرش الدر، الذى قصره مبنى من العود الرطب الذى اذا ختم عليه قبل الصورة قبول الشمع و الذى توجد رائحة قصره من عشرة فراسخ. و الذى فى خزانته الف تاج من الجواهر لالف اب كانوا له ذهبوا و الذى يسجد له امام البد الاكبر الذى وزنه الف الف مثقال من الذهب و عليه الف حجر من الياقوت الاحمر و الدر

الابيض و الذى يركب فى يوم السعادة و على راسه التاج فى الف موكب. كل موكب له دابة مكللة بالدر و تحتها الف فارس معلمين بالحرير و الذهب و الذى فى مربطه الف فيل ابيض خزائمها اعنة الذهب و الذى ياكل فى صحائف الجواهر على موائد الدر المنضود، و الذى يستحيي من الله ان يراه خائنا له فى رعيته بعد ان استكفاه الامانة و الرياسة على اهل مملكته.

اما بعد، فانه لم يذهب علينا ان ما تقدم من ذكرنا ايها الاخ فيما انتسبنا اليه من الشرف و علو الحال غير طائل لزواله و انه كان الاولى بنا ان نبتدئ بذكر الله تعالى عزوجل اسمه (صفحة ٢٢) غير انا اجللناه ان نبتدى بذكره الا فى مواضع المناجاة له عابدين. و اخبارك تردعلينا بفضيلة لك فى العلم لم نجدها لغيرك من اشكالك، و نحن شركاءك فى الرغبة و المحبة، وقد افتتحنا باب المكاتبة و طلب الفائدة بان اهدينا اليك كتابا ترجمته « صفوة الاذهان » و التصفح له يشهد على صواب التسمية و بعثنا اليك لطفا بقدر ماوقع منا موقع الاستحسان له. و ان كان دون قدرك، و نحن نسألك ايها الاخ ان توسع اخاك عذرا فى التقصير ان شاء الله.

و مما ارسل ملك الهند الى الخليفة المامون مع تلك الرسالة الهدية التى تحتوى على.

(١) قدح من الياقوت الاحمر، عرضه شبر وسمكه قدر اصبع، مليئ بالدر و وزن كل درة مثقال و كان عددها مائة.

(٢) بساط من جلد ثعبان توجد فى وادى المهراج — سماترا — يبتلع الفيل و من مميزات ذلك البساط انه من جلس عليه امن من السل و يبرأ مريض السل ان جلس عليه سبعة ايام.

(٣) ثوب مطرز وكان من احسن مافيه نقوش مثل الدرهم المستدير وكان فى وسطه تطريز من الذهب علقت به الدرر.

(٤) ثلاث سجادات وكانت معها وسائد كبيرة مصنوعة من ريش سمندل العصفور و من مميزات ريش السمندل انها لاتتحرق فى النار .

(٥) العود الطبرى الف الف مثقال وكان من طراوته انه ان ختم عليه قبل النقش .

(٦) قطع من الكافور تزن ست و ستون رطلا و كل قطعة قدر الفستق اكبر من اللوزة

(٧) جارية سندية قامتها سبعة اذرع وكانت اذا تمشى تجر شعرها على سطح الارض وقد كانت جميلة جداً ولها اربعة ضفائر اثنان على الراس كالتاج و اثنان سدلة الى الارض من وراء ظهرها وكانت حواجبها طول اصبع و تضئ بياض اسنانها كالبرق .

وكانت هذه الرسالة مكتوبة على قشر شجر الكاذى الذى ينبت فى الهند و قشره احسن من القرطاس و يميل لونه الى الصفرة مكتوبة من مداد اللاجوردية و كانت الرسالة مزينة بماء الذهب (صفحة ٢٥.)

لم يسجل المولف الفاضل رايه فى دهمى بالدال المهملة بل توجد على الهامش آراء من بين انه رهمى بالراء وليس رهمى كما صرح به سليمان التاجر، و ابن خردازبه و مسعودى وغيرهم وكان الدهمى حاكم البنغال كما يظهر من تصريحات هؤلاء المصنفين و تسمية ملكه بسماترا لكون وادى المهراج فى سماترا او سند لان الجارية كانت من السند مخالف للتصريحات و تضادها ولا محل لها هنا .

• رسالة الخليفة المامون الى ملك البنغال رهمى و ارسال الهدايا و التحف ، وجه الخليفة المامون برده على كتاب ملك البنغال مانصه .

بسم الله الرحمن الرحيم

من عبدالله المامون بالله امير المومنين ، الذى وهب الله له و لآبائه الشرف بابن عمه النبى المرسل صلى الله عليه و على آله وسلم (صفحة ٢٥) و التصديق بالكتاب المنزل ، الى دهمى ملك الهند و عظيم من تحت يده من اركان الهند و اركان المشرق ، سلام عليك فانى احمد الله اليك الله الذى لا اله الا هو ، و اسأله ان يصلى على محمد عبده و رسوله صلى الله عليه وسلم ، وصل كتابك فسررت لك بالنعمة التى ذكرت و وقع اتحافك ايانا الموقع الذى املت من قبول ذلك و كنت على ما ابتدأت به من البر محمودا موجبا ذلك الى الشكر عليه و حسن الذكر له .

و لولا ان السنة جارية بترك تقديم من لم يكن لنا على الشريعة مواليا و بها آخذا ما تركنا ما يحسن من مبرتك بالتقديم و الاعتذار بما ذكرناه احد التقديمين و انت له منا اهل وقد اهدينا اليك مودتنا لك وهى اوفر حظ المتواصلين و اهدينا اليك كتابا ترجمته ، ديوان الالباب و بستان نوادر العقول ، و مطالعتك ترجمته تحقق عندك فضيلة النعمة و مشاهدتك له تحقق عندك ما أسميناه به وجعلنا الذلك عنوانا من (صفحة ٢٦) الهدية ، وهو لطف استقللنا قدرها لك ولو كانت الملوك تتهادى على اقدارها لما اتسعت لذلك خزائنها و انما يجرى ذلك بينها على قدر ما يدل على حسن النية وجميل الطوية و بالله التوفيق .

وكانت هدية المامون المتوجهة الى رهمى مع تلك الرسالة مشتملة على :

(١) فرس مع الراكب وكان السرج و وسائل الركوب من العقيق وفى رواية كان الفرس من العنبر الاشهب الشحرى .

(٢) وطاولة خوان من المرجان الاسود و الابيض ارضه بيضاء مخطوطة بخطوط سوداء و حمراء و خضراء و عرضه ثلاثة اشبار و سمكه اصبعان و قوائمه من الذهب وكان من النوادر التى وجدت مع بنى العباس فى خزينة مروان بن محمد الجعدى وكان على شكل المشترى

(٣) حزمة أثواب من خمسة انواع وفى كل نوع مائة ثوب فالثوب الابيض من مصرو ثوب الحرير من سوس والثوب المطرز من اليمن و الاسكندرية .

و الملحم و الديباج من خراسان و الابسطة من قرمز ، و طبرى وسوسنجرى و الفرش و الوسائد من الحيرة و فرش الحرير من السوس .

(٤) قدح من الزجاج الفرعونى عرضه شبر و نصف شبر ، و سمكه قدر الاصبع فى وسطه صورته اسد كاشر وامامه صورة رجل جاثى مسل سهمه اليه ، و هذا القدح كان من الاشياء التى وجدت فى خزينة مروان بن محمد .

وكان رسالة المامون مكتوبة فى صحيفة بجانبه ، كانت كلماتها جلية فى حجم الاصبع - (صفحة ٢٨) و بين القاضى رشيد ابن زبير تفاصيل القدح ، و الخوان فيما بعد انه قد اخذا من خزينة مروان بن محمد فى مصر وكانا محفوظين فى خزينة بنى العباس حتى اهداهما الخليفة المامون و اشياء اهداها الى ملك الهند .

التحفة السحرية من بعض امراء الهند الى خليفة الشام عن طريق جنيد حاكم السند

ذكر المدائنى ان حاكما من الهند فى عهد هشام بن عبدالملك ارسل الى جنيد بن عبدالرحمن حينما كان حاكما على السند ناقة مرصعة بالجواهر فى ضرعها الدر و فى عنقها الياقوت الاحمر و الناقة على عربة من الفضة تتحرك عند ما توضع على الارض من غير تحريك ـ فارسل جنيد تلك الهدية الى هشام بن عبدالملك فاحبها حباجما ، نقب الرجل الذى اتى بها فى ضرعها سقطت الدرر فى وعاء من الذهب جاء به ايضا وكسر عنقها سال الياقوت الاحمر كالدم ، فتعجب هشام من هذا المنظر وحضار مجلسه . ثم وضعت الناقة فى خزينة بنى امية . وعند ما استقل الامر الى بنى العباس انتهت اليهم .

هدايا احد حكام الهند الى الخليفة هارون الرشيد و قصة عصا قصيرة من الزمرد

ارسل حاكم من الهند الى الخليفة هارون الرشيد هدايا كثيرة وتحفا فيها عصا قصيرة من زمرد طول ذراع و على راسها صورة عصفور من الياقوت الاحمر . وكانت على جانب عظيم من اللطافة فاعطاها هارون قرينته ام جعفر زبيدة بنت جعفر ، فانتهت الى الامين وراثة ، ثم الى اخيه المامون و بعدهما وصلت الى المعتصم بالله (صفحة ٤٠) .

فى يوم من الايام كان المعتصم جالسا مع وزرائه فى مجلسه الخاص و فى يده العصا القصيرة و فى اثناء حديثه القاها بين ايديهم و سالهم من ذا الذى يعرف هذه العصا منكم ؟ فتناوله الواحد تلو الاخر و[illegible]

جهلهم بها و عندما انتهى الامر الى عبدالله بن محمد المخلوع قال يا امير المومنين ارسلها ملك الهند الى الخليفة هارون الرشيد مع هدايا وتحف اخر فاعطاها زبيدة و اعطتها لابى عند ما كان طفلا وكان يلعب بها و على راسها عصفورمن الياقوت الاحمر ثمنه الف الف دينار و الان لا اراه فامر المعتصم بتفحصه بعد ما سمع ذلك الحديث و زجر حفظة الخزينة بانه ان لم يحضروا العصفور يقتلون فبحثوا عنه و وجدوه ثم وضع على راس العصا و عرضت على المعتصم فى شكلها الاصلى .

هدية ملك الهند عند زفاف بوران بنت سهل للخليفة المامون وقصة العود الهندى

اهدى ملك الهند الى حسن بن سهل عند زفاف بوران بنت سهل مع الخليفة المامون هدايا كثيرة ثمينة فيها قفة كان فيها عود هندى ليس له نظير روى على بن منجم انه كنا عند الخليفة المتوكل فى ليلة ومعنا عبيدالله بن حسن بن سهل وكان عبيدالله اديبا ظريف الطبع تنقل على اندية العلم و الادب و استفاد من مصاحبة الادباء وكان يومئذ قد حجم المتوكل فصار ضعيفا فاشار الاطباء عليه التجمير بعود هندى و اذا جمر قال من حضر المجلس من الاعيان و الله لم نشم رائحة مثل هذا العود فسمع ذلك عبيدالله و قال هذا هو العود (صفحة ۳۲) الذى ارسله ملك الهند الى ابى عند زفاف اختى بوران فكذبه المتوكل و امر باتيان تلك القفة التى اخذ منها قطعة العود فاذا فيها هذا العود مادون اوقية ومعه رقعة فى القفة مكتوب فيها .

« هذا العود هدية ملك الهند الى الحسن
بن سهل لزفاف بوران للمامون »

فخجل المتوكل من ذلك و امر لعبيدالله الصلات و العطيات و حينئذ امر وزيره عبيدالله بن يحي بن خاقان ان يعطى لاى رجل مستبعد مصاريف السفر الف دينار و هدايا ثمينة و تحفا تبلغ ثمنها عشرة الآف درهم، ولا توجد فى الهند، فيقدمها الى ملك الهند و يسأل بعوضها عودا كالذى محفوظ عنده فوجه عبيدالله بن يحي بن خاقان قاصدا الى الهند، و رجع الرجل من الهند فى ليلة قتل فيها المتوكل على الله فابقى الرجل عنده تلك الاشياء التى اتى بها من الهند حتى جاء المعتمد على الله الى سرير الخلافة و ابقى عبيدالله بن يحي على الوزارة ـ و حكى الرجل انه ذهب الى عبيدالله فسأله عبيدالله عند ما رآه انت الذى سافرت الى ملك الهند ؟ قال نعم انا الذى كنت ممتثلا لامرك انى عرضت تلك الهدية على ملك الهند اولا فسربها سرورا و لماحدثته عن العود قال انه بقى فى خزانتى من العود مائتى رطل فقط ـ فنصف لى و نصف لك ـ فراودته حتى رضى ان يهبنى مائة و خمسين رطلا .

و فى هذه الفترة دعانى الملك للطعام واتى بنبيذ نارجيل ابيت من ان اشربه و اخرجت خرى القطربل الذى ذهبت به من بغداد، فسألنى الملك ما هذا ؟ فقلت ماء العنب فاعطيته منه مائة و خمس قطرات فامران يعطى لى الف الف درهم و اثواب وطيب فاخذتها و جئت من الهند بهذه الاشياء و لما انتهيت الى «سرمن راى» فى تلك الليلة قتل المتوكل، ثم عرض العود بين يدى عبيدالله فقال عبيدالله لك ما اخذت غير العود اما

العود فأتى به غدا فسلم الرجل تمام العود لعبيدالله ولم يزل عبيدالله يستعمل هذا العود و لا يختار عودا آخر سواه .

تفاصيل الهدايا السندية التي وجهها موسى بن عمر هباري الى الخليفة المعتمد

وجه حاكم السند موسى بن عمر بن عبدالعزيز هباري الى الخليفة المعتمد على الله سنة ٢٧١ هـ الهدايا المحتوية على

(١) فيل عظيم الجثة لم ير اكبر منه .

(٢) جمال حسان .

(٣) ثلاثة تماثيل من الفضة .

(٤) مشك .

(٥) عنبر ،

(٦) حرير ،

(٧) ظباء كالبقرة تميل الى السواد ،

(٨) سرير من العود ،

(٩) و اشياء اخرى ،

هدايا ملك قيقان النفيسة الى معاوية بن ابى سفيان

ذكر الواقدى فى اخبار فتوح بلد السند ان عبدالله بن سوار عبدى والى معاوية بن ابى سفيان فى السند غزا قيقان ـ كيكان ـ (Gogan) منطقة من دولة القلات و بعد الفتح وجد أموالا كثيرة هناك و استخلص

ملك قيقان الإسارى باعطاء الجزية و اهدى الى عبدالله بن سوار عبدى نفائس الهند و السند و نوادرها التى لايوجد لها نظير ـ (صفحة ١٦٦) .

اطلاع هشام بن عمرو تغلبى على
منارة تبع الحميرى فى قندهار كجرات

حل هشام بن عمرو التغلبي على الهند فى عهد الخليفة المنصور العباسى سنة ١٥١ ﻫ و صال على قندهار ـ من منطقة بهروتش (Bharauch) من اعمال كجرات (Gujrat) فوجد منارة عظيمة فخمة من حديد طولها مائة ذراع فاستفسر عنها رجال هذه الديار فقالوا هذه سيوف ابناء فارس حينما افتتحوا ملكنا بعد صولة مع تبع الحميرى (صفحة ١٧٥) فكسروا سيوفهم بتمامها بعد فتح قندهار فصنعت تلك المنارة من تلك السيوف المكسرة، وزعم اهل اليمن ان تبع الحميرى قال حينئذ .

ولو نعرت بقندهار نعرة
خرت صوامعها و كل عمود (صفحة ١٧٦)

قتل عمران بن موسى البرمكى فى السند
و تفصيل مخلفاته و بيان الهدايا السنية

قتل عمران بن موسى ابن يحي بن خالدبن برمك فى السند عصر الخليفة الواثق بالله ذى الحجة سنة ٢٢٧ ﻫ وعند ما وصل نعيه الواثق وجه رجالا الى بغداد و البصرة ، و سيراف ليستولوا على اموال فاسروا محمد بن عمران و اختا له وخلى سبيلهما بعد ان مكثا سنتين فى السجن.

٦٠١ واتى بعمال عمران و وكلائه الى سرمن راىء اسارى فسلموا كل ما عندهم من املاك عمران بن موسى التى تبلغ ثمنها خمسين مليونا و كانت

قفة العود غير ذلك ـ و مافقد من المخلفات فلاعدد لها اما ما وجد فاكثرها كان ذهبا فصنع الواثق من هذا الذهب الخوان الهندى الشهير الذى كانت اطباقه وغيرها من ذلك الذهب (صفحة ١٨٥) و ارسل عمران حينما كان حاكما على السند الى الواثق الهدايا السندية و المسك و العنبر و العود الهندى و اوعية الذهب و الفضة ، و السيوف الهندية و السرر من العود الهندى و مقاعد الذهب و الفضة كثيرة ثمنها اكثر من عشرين مليون وغير ذلك من الطيور و الاسود و حيوانات وحشية اخرى و طيور جميلة لا توجد فى بغداد فسر بها الواثق سرورا عظيما (صفحة ١٨٦).

وما وصل من مخلفات عمران و اهبته فى بغداد كان فيها كثير من الاسلحة الحربية من :ـــ

(١) الأسهم الهندية القديمة المطلة بالذهب و كانت سبع مائة .

(٢) الدروع السابرية .

(٣) الطرخونية الرفيعة .

(٤) دروع من التبت .

(٥) حديدية من التبت .

(٦) دروع حديدية للاذرع .

(٧) دروع حديدية للارجل .

(٨) مغافر .

(٩) اعنة الفرس و لجامات الخيل .

وغير ذلك من الاشياء الحربية و الاسلحة بقدر يصعب عدلها ؛

الشئ الثمين من متهرا الى السلطان محمود الغزنوى

كان عند السلطان محمود بن سبكتكين شئ من الياقوت الاحمر مثل المرآة وكان لنفاسته و غرابته ثمينا كبيرا وجد السلطان محمود تلك الدرة اليتيمة من معبد متهرا حينما غزا الهند سنة ٤٠٧ھ وكان فى ذلك المعبد خمسة اصنام من الذهب وزن كل واحد منها احد عشر رطلا وثمن كل منها الف الف دينار ـ ايديها مرصعة بانواع الجواهر و الياقوت و فى سائر محتويات ذلك المعبد قطعات من الياقوت الاحمر تزن برمتها ستمائة مثقال صفحة (١٩٤).

التهادى ما بين امراء العرب و ملوكها بالاشياء الثمينة الهندية

اهدى يعقوب بن ليث الصفار الى الخليفة المعتمد على الله هدايا و تحفاً كان فيها غير نفائس الاشياء و عجائبها مائتا رطل من العود الهندى (صفحة ٣٩) ثم ما ارسل من الهدايا سنة ٢٨١ھ كان فيها ايضا من العود الهندى صفحة ٤٢ وما اهدى سنة ٢٨٣ھ كان فيها مائة رطل من العود الهندى (صفحة ٤٣) وعندما انهزم يعقوب بن ليث الصفار من الخليفة المعتمد واخيه الموفق سنة ٢٦٦ھ و لجأ الى طسوج جازر ـ عراق ـ وجد الخليفة فى خزينته اشياء اخرى من نفائس الهند و الصين و الفرغانة و العود الهندى و المسك التبتى و صناديق النقود و ماكان من المخلفات لايمكن ان يوصف (صفحة ١٧٦)، و مما اهدى اسحاق بن زياد ـ صاحب اليمن ـ سنة ٣٥٩ھ الى عز الدولة ابى منصور من الهدايا كان فيها مع اشياء اخرى دقل شراع من العود القمارى طوله عشرة اذرع و وزنه ستون رطلا (صفحة ٦٦).

و اهدى سلطان المغرب معز بن باديس بن منصور (صفحة ٦٨) بن بلكين بن زيرى بن مناد الى الخليفة الفاطمى الظاهر لاعزاز دين الله

من الهدايا (صفحة ٦٩) كان فيها انواعا من طيب الهند و الصين و الخراسان وجواهرها (صفحة ٧٠).

وما اهدى الامير ناصر الدولة ابو على حسن بن حمدان سنة ٤٦٣ ھ الى ملك الروم ارمانوس المعروف بديوجانس كان فى تلك الهدية ايضا دقل شراع من العود الهندى طول احدها اثنا عشر ذراع و عرضه ثلاثة اشبار و وزنه مائة و ستون رطلا و طول الاخر سبعة اشبار و العرض ثلاثة اشبار ويزن ثمانين رطلا - (صفحة ٨٥) قال فضل بن الربيع انه عند ما جاء الامين الى سرير الخلافة بعد الهارون الرشيد سنة ١٩٣ ھ امر بعد ما كان فى المخازن الرسمية من الاشياء ففتشت بخزنة المخازن و كتابها اربعة اشهر فسجلت الاشياء و مقدارها كل شئ على حدة فكان منها الف قفة من العود الهندى (صفحة ٢١٥).

الاشياء الهندية فى خزانة قصر الخليفة المستنصر بالله

فى سنة ٤٦٠ ھ و سنة ٤٦١ھ نهبت خزائن الخليفة المستنصر بالله باسوا طرق و حزب البغاة النوادر الثمينة وما وجد فى الاشياء الثمينة فى الخزانة الحكومية اشياء تتعلق بالهند منها.

(١) صناديق كبيرة و صغيرة مملوة بالمحابر المربعة و المدورة و اكثرها مصنوعة من العود الصندل. (صفحة ٢٥٤)

(٢) و صناديق مليئة بانواع الاقلام و بعضها من الفلفل - الشجرة المختصة بالهند.

(٣) ظروف مليئة من مسك التبت.

(٤) اشجار من العود الاخضر و اجزائها. (صفحة ٢٥٥)

(٥) تسعة شراع من العود الهندى طول احدها ما بين تسعة وعشرة اذرع.

(٦) قطعة من منديل مصنوع من ريش سمندل العصفور ـ السمندل طائر معروف فى الهند.

و مناديل الوجوه المصنوعة من هذا الريش لا تحترق فى النار ـ وكان طول المنديل تسعة اشبار ـ بيع مع سائر متاع القصر فاشتراه تاجر مسافر بثمن بخس، و عند ما علموا بقيمته فتش عن التاجر و لكن لم يعثر عليه (صفحة ٢٥٩).

ثلاثون الف رجل من رجال الهند والفيلة المروضة امام السلطان محمود الغزنوى

قال ابو العباس الطوسى ان الخليفة القادر بالله ارسلنى بصيانة و لاية ابنه الغالب بالله الى السلطان محمود بن سبكتكين سفيرا الى غزنة فلما وصلت هناك رايت العساكر مع حسنة ما رايت مثلها من قبل ـ حتى وصلت الى عدة عظيمة من الفيلة محيط بها على ما قيل ثلاثون الف رجل من رجال الهند ـ قال ابو العباس هكذا شاهدت عجائب اخر حتى وصلت الى القصرو ناولت السلطان محمود رسالة الخليفة القادر بالله ـ ثم بعد ذلك ذهب السلطان خارج القصر و انا ايضا كنت معه فشوهد خارج الباب هذا المنظر العجيب بانه ـ صاح الرجل و سجدت الفيلة و صهلت الخيل فكان القيامة اذ ذلك قدقامت و احسست بالارض قد زلزلت (صفحة ١٥٣) و اطال القاضى رشيد فى سرد هذه القصة و نحن اختصرنا ما يتعلق بالهند فقط.

هذه المنتخبات من كتاب الذخائر و التحف للقاضي رشيد بن زبير شواهد و دلائل على العلاقات ما بين الهند و العرب و دلائل بينات تدل على عميق روابطها - و هكذا اشياء اخرى فى هذا الكتاب مختصرة مفيدة تتعلق بالهند و العرب و كذلك امور مهمة متعلقة بعهد الرسالة و الخلفاء الراشدين مقتبسة من كتب مورخى الاقدمين و اكثرها لا توجد اليوم - فصار هذا الكتاب نادرا فى هذا العصر المزدهر. و اخيرا تستحق حكومة الكويت الشكر و الحفاوة من اهل العلم و محبيه لطبع هذا الكتاب و نشره .

الدراسة العربية «بكيرالا»

للاستاذ ابى الصلاح

«كيرالا ولاية صغيرة فى جنوب الاتحاد الهندى، و تقع فى ساحل البحر العربى، و يبلغ عددسكانها حوالى أربعة عشر مليون نسمة، و فيها مناظر طبيعية جذابة و مصادر تجارية عديدة حيث تجذب أنظار التجار والسواح اليها و يرجع تاريخ صلاتها الوثيقة مع البلاد العربية إلى عصور بالغة فى القدم، فقد كانت جماعات من العرب تفد إليها لأغراض تجارية، و أصبحت تلك الرابطة تتقوى شيئا فشيئا و العلاقات الودية بين الأمتين اى الهندية و العربية بدأت أن تتوطد بمقتضى العمران و الارتقاء، حتى أشرقت فى أفق البلاد العربية شمس الاسلام، و انتشرت أشعة أنوارها إلى الآفاق و أعماق الصدور، ولم يلبث ان جاء قبس منها إلى كيرالا فى العصور الأولى لظهوره، فقد لقى هناك جوا ملائما ليترعرع فى أراضيها الخصبة حتى قيل هى أول بقعة أشرقت بنور الاسلام فى القارة الهندية.

وقد أثبت بعض المؤرخين المحققين أن قدم الاسلام قد وطئت أرضها فى أوائل عصر خلافة عمر بن الخطاب، ووصل المسلمون العرب إليها مع نسائهم و أولادهم فوجدوا فيها استقبالا حارا وترحيبا وديا من مواطنيها الأصليين، و أسدوا إلى هؤلاء الضيوف الكرام جميع أنواع التسهيلات و المساعدات اللازمة، و استوطنوا فى أرجائها، وفى ممر الأيام قد أصبحوا أداة فعالة لانتشار الاسلام فى ربوعها، و نرى الآن فى كيرالا أكثر من مليونين و نصف مليون مسلم.

و كان المسلمون العرب يحملون معهم ثقافتهم و لغتهم إلى كل بقعة [illegible]

الأديان الأخرى ودخلت فى الاسلام عناصر جديدة تحمل معها ثقافة بلادها الخاصة و نتجت منها شبهات ومناقشات حول بعض المسائل الاسلامية فنشأ علم الكلام و الجدل .

و اضطروا إلى معرفة مسائل المنطق وأقوال الفلاسفة فى الموضوعات التى لها اتصال بالاسلام ، و من هنا أضيفت علوم جديدة للمجتمع الاسلامى سوى العلوم العربية والمسائل الشرعية المستنبطة من القرآن و الحديث ، و كانت معرفة القرآن و فهم حكم تشريعه و فهم أحاديث الرسول و الدفاع عن العقيدة الاسلامية وما تفرع عليها ، و كل هذا و ذاك دفع المسلمين إلى أن يتوسعوا فى العلوم و الفنون ، فاتسعت فيهم دائرة المعارف الاسلامية شيئا فشيئا .

و من هنا نشأت الدراسات العديدة و اشتهر علماء من العرب و غيرهم من الذين تخصصوا فى العلوم العربية و الاسلامية ، وكان المسلمون من غير العرب أكثر إقبالا على هذه الدراسات و نبوغا فيها من غيرهم لشدة حاجتهم إلى آلات الفهم و إلى استيعاب العلوم التى جاء بها الاسلام و لهذا نجد عددا كبيرا من فطاحل العلماء المسلمين ينحدرون من اصل غير عربى .

هذا وقد أسسوا فى كيرله منذ استيطانهم فيها المساجد و المعاهد لاقامة الشعائر الدينية و لتعليم اللغة العربية و الكتب الدينية و سائر العلوم و الفنون و أهمها شأنا و أعظمها أثرا الجامع المعروف بمدينة « فنان » وأسسه الشيخ الجليل الوقور زين الدين المعبرى و أصبح على مر الدهور منار هدى و منبع علم و فضل و خرج فطاحل العلماء الذين تبحروا فى الآداب العربية و الثقافات الشرقية و انتفع به الشرق الاسلامى . و قدمت

إليها وفود الطلاب ليتفقهوا فى الدين ويتزودوا من علومه وآدابه وينابيعه الفياضة.

و تبعه عدد كثير من الجوامع و المدارس العربية تقدم بنشر اللغة العربية و العلوم الاسلامية فى البلاد، و لقد مرعلى هذا المعهد المبارك و تلك الجوامع و المدارس أدوار فتور و غفلة، و انتابها من خطوب و حوادث لما فى طرق التعليم من سقم و فى مناهج التدريس من عقم حيث إنها لم تكن تساير مع التطورات الحديثة و ذوق الزمن و حاجة القوم. و لقد أتى عليها حين من الدهر أصبحت فيه فى شبه عزلة عن العالم الخارجى و قد حادوا عن طريقة سلفهم، ولم يتطوروا مع تطور الزمن ولم يطبقوا مناهج التعليم مع الحاجة العصرية الحديثة، حتى قامت جماعة من العلماء و الأدباء المخلصين و تنبهوا إلى ما طرأ من فتور فى ميدان الدراسة العربية و العلوم الاسلامية فى البلاد. و قرروا لانشاء مدارس وكليات عربية، تجرى وفقا للمناهج الحديثة للتعليم و بادراج مواد عديدة عصرية و لغات أجنبية فى برامجها الدراسية حتى تستطيع كيرالا تجديد مكانتها القديمة واستئناف صلاتها المعنوية مع العالم العربى إلى جانب الصلات المادية المتزايدة يوما فيوما فى شتى الميادين. فأسست عدة كليات عربية. و منها الكلية العربية «روضة العلوم» الموسسة سنة ١٩٤٢م و الحقت بجامعة مدراس. و كان هدفها الأول نشر العلوم الاسلامية و تدريس اللغة العربية و آدابها. هذا إلى جانب سائر العلوم و الفنون العصرية، و بذل عدد من المصلحين و ذوى المقدرة المالية و العلماء و الأدباء مساعى جميلة فى سبيل النهوض بهذه الكلية العربية حتى تكون منارا للعلم و الأدب العربى لافى ربوع كيرالا فقط بل فى سائر أنحاء الهند العظيمة.

و تقع كلية « روضة العلوم » فى بقعة فسيحة جميلة المنظر فى بلدة « فاروق » بقرب « كاليكوت » تحتوى هذه الكلية على مآت الطلبة و عشرات الأساتذة . و تدرس فيها علوم القرآن و الحديث و علوم اللغة و الأدب و علوم اللسان و البلاغة و علوم الفقه و العقائد و علوم التاريخ و الفلسفة و الرياضة و علم الاقتصاد و اللغات الوطنية و اللغة الانجليزية بطريقة حديثة ، و مما يستعاد إلى الأذهان أن لغة التدريس فيها العربية الفصحى فالكلية من هذه الناحية وحيدة فى بابها . و ممتازة عن المعاهد العربية الدينية الأخرى فى الهند ، و مؤسسها و عميدها الحالى فضيلة الأستاذ أبو الصباح أحمد على من خريجى الجامع الأزهر بالقاهرة ، و نرى فيها طلابا من شتى أنحاء الهند و من بعض البلدان الخارجية ، و ينال منها الطلاب بعد إتمام مدة الدراسة شهادة « أفضل العلماء » الجامعية .

و هناك أيضا عدد من الكليات العربية تابعة لجامعة كيرالا تجرى على منهج دراسى جديد ، و تخدم الآداب العربية ، و منها الكلية العربية « مدينة العلوم » « ببلكل » و كلية « سلم السلام » « بأريكوت » و الأخيرة تهتم بتعليم البنات اهتماما بالغا . و من بواعث الغبطة و السرور أن عشرات من البنات تخرجن منها فى السنين الأخيرة حاملات الشهادة الجامعية « أفضل العلماء » و ان الذى يتخرج من إحدى هذه الكليات الثلاث يحمل شهادة « أفضل العلماء » مستحق لوظيفة الأستاذ العربى فى الجامعات الحكومية و تعادل شهادته هذه مع الشهادات الجامعية الأخرى لمختلف اللغات . و اذا حصل الطالب على شهادة جامعية فى الانجليزية أيضا إلى جانب « أفضل العلماء » فيكون نورا على نور فيستحق لأن يعين فى منصب « أستاذ

الكرسى ، فى الجامعات . و يبلغ مرتبه الشهرى إلى درجة مرتبات أساتذة الجامعات أصحاب الكراسى . و ان الحكومة تسدى بجميع أنواع التسهيلات و المساعدات الممكنة لرقى هذه المعاهد و الكليات العربية بسبيل دفع المنح الدراسية و الاعتراف بشهادتها و قبول خريجيها فى جامعاتها .

هذا بالاضافة إلى عدد كبير من المدارس الأهلية و الخيرية تجرى على التبرعات و خيرات أصحاب الطول و الأثرياء الكرام . ولا تخلو قرية من قرى كيرالا إلا و فيها مدرسة عربية أو جامع تدرس فيه الآداب العربية و من الجمعيات الخيرية التى تقوم بكفالة اليتامى و تعليمهم « جمعية الدعوة و التبليغ » التى أسست لتربية الأطفال الذين أصبحوا يتأمى بدون مأوى ولا ملاذ أيام الثورة الاستقلالية المليبارية التى اندلعت ضد الحكومة الانجليزية سنة ١٩٢١م فأصبح آلاف مسلمى كيرالا عرضة لاضطهاد الحكومة الانجليزية بوسائل الفتك و الخنق و النهب و الهدم و السجن و الإجلاء عن الوطن و مصادرة الأموال بالجيوش المسلحة الجرارة حيث تركت ورآءها مآت من الأيتام و الأرامل و النكباء و البؤسآء حيث لامسكن لهم ولاملجأ ولا كفيل لهم ولا مغيث . يجولون فى الطرق و الشوارع متضورين جوعا و عطشا يلتمسون لقمة تسد الرمق و كسوة تسترالعورة . فقام بتأسيس تلك الجمعية مولانا عبدالقادر القصورى و ابناه الجليلات مولينا محى الدين أحمد القصورى و المرحوم محمد على القصورى . و أنفقوا فى سبيلها جهودا جبارة . و بنوا مركزها فى بقعة طيبة قريبة من مدينة « كاليكوت » التى هى مركز المهاجرين العرب الأول فى القارة الهندية . أوت إليها مآت من الأيتام و الضعفاء وقامت بتربيتهم و تهذيبهم و بكل مايلزمهم

من المأكل و الملابس و العلاج و التعليم . و فتحت لهم مدرسة تحت إشراف الحكومة . و هذه المدرسة تهتم اهتماما بالغا بتعليم اللغة العربية و نشر الآداب الشرقية فى البلاد . ويزورها حينا فأخر وزراء الحكومة ورؤساء الجامعات و كبار السياسة و العلماء و الأدباء .

و منها مدرسة « نورالاسلام » ببلدة « ترورنغادى » التى هى تضم عددا كبيرا من الطلاب و الطالبات . و الحقت بها دارللايتام تقدم بجميع أنواع المصاريف للمنتمين إليها من الأكل و الشرب و الملبس و المسكن و ما إلى ذلك .

و مما هو خليق بالذكر أن الحكومة الهندية تعتنى بهذه الجمعية الواقعة « بترورنغادى » اعتناء بالغا و تصرف لها مبالغ لا بأس بها على سبيل المنح الدراسية ، و الاعانة للايتام . وجدير بالاشارة فى هذه المناسبة أن جلالة الملك سعود ملك المملكة العربية السعودية قد تبرع قبل شهور بمبلغ هائل من جيبه الخاص لهذه المؤسسة و بنيت فى ترورنغادى الآن مدينة للطلاب باسم « سعودا باد » .

وما هذه إلا جولة سريعة حول الدراسة العربية و التدابير التى اتخذتها الحكومة و الأهالى فى نشر الآداب العربية و العلوم الشرقية فى ولاية كيرلة ولاشك أن هذه الخطوات المباركة لتكون عونا على توثيق عرى الصلات الودية القائمة بين الهند و العالم العربى أكثر فأكثر .

لامام الهند مولانا أبى الكلام آزاد

وكان من عادتى كلما تيسرت لى زيارة بومبائى أن أنزل فى منزل الفقيد بهولا بهائى ديسائى ولم أتخلف عن عادتى فى هذه المرة أيضا. وكان صاحب المنزل حينذاك مريضا، و متوعك المزاج منذ أيام. فعجبت الى حد ما حينما وجدته، اثر عودتى من الاجتماع، ساهرا يترقب عودتى فى هذه الساعة المتاخرة من الليل. و عاتبته على هذه السهرة معاتبة أخوية، و لكنه أخبرنى ردا على معاتبتى بأن محمد طاهر أحد أقاربى الذى يشتغل بالتجارة فى بومبائى حضر ليزورنى و انتظرنى طويلا، و عند ما طال به الانتظار ذهب، و ترك لى رسالة عند بهولا بهائى ديسائى. و قال فى الرسالة ان أحد أصدقاء محمد طاهر الموظف فى شرطة بومبائى أخبره بأن الحكومة ستلقى القبض على جميع زعماء المؤتمر فى الصباح الباكر. و أضاف هذا الصديق بأنه ليس على يقين لكنه من المحتمل أن يبعث بهم جميعا الى خارج الهند و ربما يكون منفاهم جنوب أفريقيا.

و قد بلغتنى مثل هذه الشائعات قبل أن غادرت كلكتا ثم اطلعت، فيما بعد، على أن تلك الشائعات لم تكن على غير أساس. فلايبعد أن الحكومة عند ما صممت على اعتقالنا ارتأت أن ابقاءنا فى الهند لا يتفق و الحكمة.

و واقع الأمر أن حكومة جنوب أفريقيا قد جرت معها اتصالات فى هذا الشان، و لعله نشأت فى آخر لحظة عرقلة ما فى تحقيق هذا البرنامج عاجلا

الحكومة الى العدول عن قرارها . و عرفنا كذلك أن الحكومة رسمت خطة لاعتقال غاندى فى بونا بينما تريد ان تزج بنا كلنا فى سجن قلعة أحمد نجر .

و أخذ الاضطراب من بهولا بهائى ديسائى كل ماخذ و استبد الخبر بطمأنينته فما انفك ساهرا يرتقب عودتى . و أنا بدورى كنت فى غاية التعب غير مائل الى الالتفات الى مثل هذه الشائعات ، فقلت له اذا صدق المخبر فلم يبق لى من حريتى الاساعات معدودة أفلا يجدر بى أن أتناول العشاء وأستريح حتى استيقظ موفور النشاط حين يسفر الصبح من الغد ، فى مثل هذه الحالة لاينبغى أن أضيع هذه الساعات القليلة التى بقيت من حريتى فى التفكير فى الشائعات ، و انما الأجدر أن استمتع فيها بنوم ، و صوب بهولا بهائى فكرتى ، و سرعان ما احتضنى النوم .

وكان من عادتى أن استيقظ مبكرا ، فى هذه الليلة ايضا استيقظت حول ٤ فى الصباح . لكننى كنت الآن أشعر بالتعب وكنت متثاقل الراس فتناولت حبتين من الاسبرين مع فنجان شاى . و استويت للعمل ، و لقد كان من المقرر أن نرسل نسخة من القرار مع رسالة منا الى الرئيس روزوويلت ، اذ رأينا أنه أقل ما نقدر عليه بالنظر الى ما يبديه من اهتمامه بمسئلة حرية الهند ، فأخذت فى اعداد مسودة لتلك الرسالة ، لكن لم استطع أن أتمها ، فان النوم أو الاسبرين استغل ماكان بى من تعب و جهد ، ولم ألبث أن غشينى النوم مرة أخرى .

ولا أحسب أننى نمت أكثر من ١٥ دقيقة قبل أن شعرت بلامس يلمس رجلى و فتحت عينى لاجد « دهيرو بهائى » نجل بهولا بهائى واقفا أمامى بورقة فى يده . ولم يخنى عقلى فى معرفة ماكانت فى تلك

الورقة قبل أن أعلن على دهيرو بهائى أن نائب سلطات البوليس ببومباى جاء بهذا الامر لاعتقالى . و ان النائب المذكور ينتظرنى فى الشرفة . و قلت لدهيرو بهائى أن يخبر النائب بأنى سآخذ قليلا من الوقت للاستعداد .

و استحممت و ارتديت ملابسى و ألقيت التعليمات اللازمة على محمد أجمل خان سكرتيرى الخاص الذى كان قد أدركنى الآن ثم خرجت الى الشرفة ، و وجدت بهولا بهائى و زوج ابنه يحاوران النائب و لما نظرت الى بهولا بهائى علت على شفتى ابتسامة و قلت له إن صديقه كان صادق الاطلاع و الأخبار . ثم التفتت الى النائب و قلت له « انى مستعد » و كانت الساعة حينذاك الخامسة صباحا .

و ركبت سيارة النائب ، و تبعتنا سيارة أخرى تحمل امتعتى وحاجياتى و سارت بنا السيارة مباشرة الى محطة « وكتورياترمينس » وكان هذا الوقت وقت حركة القطارات المحلية عامة ، لكن الارصفة كانت كلها خالية . و لعل الأرصفة كانت الساعة ممنوعة الدخول على القطارات و ركابها ولم أكد أنزل من السيارة حتى التقط بصرى اشوك مهتا . و كان من بين من ألقى عليهم القبض و جئ بهم الى محطة وكتوريا ، فعرفت أن الحكومة لم تقف فى نشاطها عند اعتقال أعضاء اللجنة العاملة فحسب . وانما وسعت دائرتها ولم تترك حتى الزعماء المحليين فى بومبائى، و ان دوائرها تسرع الى اعتقال الزعماء فى طول البلاد كلها . وكان احد القطارات واقفا على الرصيف ، و أشير على أن أركبه و رايت قاطرة عندئذ تجر عربة مطعم الى القطار الواقف . و العربات كانت ذات الممرات فيما بينها التى تسير عامة على الخط الممتد بين بونا و بومبائى . و وجهنى رجال الرقابة الى مقصورة حيث جلست الى شباك

ولم تمض دقائق حتى ظهر على المسرح جواهر لعل و آصف على و الدكتور سيد محمود، و أخبرنى جواهر لعل أن غاندى أيضا ممن اعتقلوا و أتوابهم الى المحطة، وهو الآن فى صالون أخرى. وجاء الينا ضابط عسكرى أوربى و سالنا عما اذا كنا نرغب فى الشاى، و مع انى كنت قد شربت لكننى شربت مرة أخرى.

و من الطرائف انه ظهر ضابط عسكرى آخر ظهر فى نفس الوقت واخذ يعدنا لكنه كان حائرا يقلقه شئ ما، و كلما وصل الى عربتنا قال بصوت عال «ثلاثون»، فرددت عليه بصوت عال مثله اثنان و ثلاثون، و عند ما سمعنى ازداد حرجا و ارتباكا و انطلق يعدنا مرة أخرى، على أن القطار صفر ايذانا بقيامه، و تحركت عرباتنا رويدا رويدا. و وقع بصرى على السيدة قرينة آصف على، واقفة على الرصيف، جاءت لتودع زوجها. و عند ما تحرك القطار نظرت الىّ و قالت لاتقلق على، فساعثر ـ لا محالة ـ على نشاط أقوم به، و لن أقعد عاطلة، و صدقت الأحداث التالية مغزى قولها.

و القطار، كما قلت، كان ذاطرق و ممرات بين العربات كلها، فجاءت الى عربتنا السيدة نائيدو و قالت إن غاندى يود الاجتماع بنا، فتبعناها الى مقصورته، وكانت علائم الضيق بادية فى وجهه.

ولم يسبق لى قط أن أراه فى مثل هذا التخاذل، و لعل السبب فى ذلك أن هذا الاعتقال المفاجئ لم يكن فى حسبانه ولم يقدر أن ينتهى عمله الى ما انتهى اليه وكان مطمئن البال الى أن الحكومة لن تقدم على خطة شديدة، و الحق انى أقنعته مرة بعد مرة و نبهته على اسرافه فى

التفاؤل، لكنه من الواضح انه ربما استمسك بحكمه أكثر مما استدرجته اليه، فالآن، و قد حدث ماكان ليحدث، شهد الواقع انه كان خاطئي الحدس و غير صائب التخمين، فبقي حائرا لايدرى ماذا يأتيه من العمل.

و تحدثنا فيما بيننا لدقيقة أو دقيقتين، ثم قال لى غاندى: «عند ما تصل الى مقامك فاسرع الى أخبار الحكومة بأنك تود مواصلة رئاسة المؤتمر و طالب الحكومة باحضار سكرتيرك الخاص و اعداد التسهيلات الأخرى اللازمة لمواصلة وظيفة للرئاسة، فانك لم تحرم من هذه التسهيلات فى المرة السابقة فى معتقل «نيني»، فعليك أن تلتمس من الحكومة باعداد نفس التسهيلات مرة أخرى، و خاصم الحكومة فى الأمر اذا مستك الحاجة الى ذلك».

و لم تصب منى موعظته موضع الاقناع و قلت له ان الأوضاع الحاضرة تختلف من سابقتها بتاتا، فاذا سلكنا ما سلكنا عامدين فما بالنا لانتحمل العواقب، وكان اقتراحه مستساغا لو طلب منى الدفاع عن القضايا التى صوبها المؤتمر على أنى استعصت على مداركى كيف يطلب منى مخاصمة الحكومة بشان بعض التسهيلات الشخصية، فلم أر مبررا فى مطالبة الحكومة بسماحها لمكوث السكرتير الخاص حتى أتمكن من مزاولة النشاط رئيسا للمؤتمر فهذا لايكاد يدخل فى عداد ما يباح لى فيها محاجة الحكومة فى الحالة الحاضرة.

و بينما كنا نتحدث حضر الينا مندوب شرطة بومباي و قد سافر معنا فى نفس القطار. و التمس منا أن نعود الى مقصوراتنا. و قال لى لايسمح لاحد منكم أن يمكث مع غاندي الا سروجنى نائيدو [illegible]

لعل الى مقاعدنا . وكان القطار حينذاك يسرع بنا الى كليان ، على أنه لم يقف فى محطتها و انماسار الى بونا ، و دار بخلدى اننا ربما ننزل و نحبس فيها و استحال الخاطر يقينا عند ما وقف القطار فى المحطة .

و يبدو أن أخبار اعتقالنا كانت قد بلغت بونا . اذ وجدنا الارصفة طافحة برجال الشرطة ، و لم يسمح لأحد من أفراد الشعب أن يدخل الرصيف ـ اللهم الا أنهم احتشدوا فوق الجسر ، و لما تحرك القطار صاح الجمهور « النصر لغاندى » ولم يكد الجمهور يطلق فى الفضاء هذا الهتاف، حتى أمر مندوب الشرطة بضربهم بالعصى ـ و أعلن مندوب الشرطة أن التعليمات الحكومية لا تسمح لأية مظاهرة أو هتاف .

وكان جواهر لعل جالسا جنب شباك ، فرأى الشرطة تضرب الجمهور بالعصى، فلم يتمالك الا أن وثب من الشباك و جرى صائحا . يا رجال الشرطة مالكم حق فى ضربهم ، و جرى رجال الشرطة وراءه و حاولوا برده الى عربته ، لكن جواهر لعل لم ينصت اليه و أجابه بصوت ملؤه الغضب ، و الى ذاك الحين كان عضو آخر شنكر راؤ ديو قد خرج من القطار و جرى الى الرصيف فخف اليه أربعة رجال الشرطة و أحاطوا به وأخذوا يصرون على عودته الى القطار و عند ما رفض الاجابة على طلبهم ، حملوه وجاءوا به الى القطار و أنا ناديت جواهر لعل أن يعود الى القطار ، فنظر الى غاضبا لكنه استجاب لطلبى . وجاء مندوب الشرطة الى و اعتذر ثلث أو أربع مرات ، انه مضطر لتنفيذ التعليمات الرسمية .

و نظرت من شباكى ، غاندى و السيدة نائيدو يخرجان من القطار ، و عرفنا فيما بعد أنهما احتبسا فى قصر آغا خان . و وقع عينى على زميل آخر

اعتقل من بومباثى ـ يسعى جهد طاقته للنزول على الرصيف لكن الشرطة حالت دون مبتغاه، ولم يرضخ زميلنا لأوامر الشرطة مالم تكرهه على ذلك، و أرى أنه كان يمتثل أمر غاندى و يعمل طبقا لتعليماته. فان غاندى أمر المكافحين فى هذه المرة أن لايستسلموا للاعتقال طائعين مالم يرغمهم رجال السلطة.

و بعد أن فصلت الشرطة بغاندى عن الرصيف تحرك القطار، مما أدركني بأننا مسوقون الى أحد نجر، و وصلنا محطتها نحو المنتصف الثانية صباحا. وكان الرصيف فارغا غير عدد قليل من موظفي الشرطة و ضابط عسكرى. و طلب الينا أن ننزل و نركب السيارات التي كانت تنتظرنا. و سارت بنا فور ركوبنا، و لم تقف حتى بلغت بوابة القلعة، حيث رأينا موظفا عسكريا و أخرج مندوب الشرطة قائمة أسمائنا و سلمنا الى الضابط العسكرى، الذى ناداها فردا فردا باسمه، و طلب الينا أن ندخل القطار، وكنا منذئذ تحت أشراف السلطة العسـ

(نبذة من :— a Wins Freedom

أثر الديانات الشرقية على الفكر الغربى

للاستاذ فريدرك هيلر .

أثرت الديانات الشرقية تأثيرا مرموقا على الحياة الاوربية الروحية و العقلية ، و إن لم يكن على الكنائس المسيحية ، ولا على الانظمة الدينية من حيث المجموع . ولم تنكشف عظمة الأديان الشرقية و عمقها - بوجه عام - إلا لطائفة من المفكرين واسعى الآفاق العقلية و الفكرية ومنهم الشعراء العظام و العلماء الجهابذة .

وفى الأصالة فان الغرب قدتأثر بثلاثة من الميادين الدينية وهى :— الحكمة الصينية و المذهب الباطنى الهندى و البوذية المنحدرة منه و التصوف الاسلامى .

الحكمة الصينية

وصلت دعوة الفكر الصينى لأول مرة إلى الغرب بطريق المبشرين اليسوعيين الذين توجهوا إلى الصين . و حققوا حماسهم الدينى أولا وقبل الجميع ، إلى الدوائر المتنورة . و جاء فى كتاب وضعه أربعة من المبشرين اليسوعيين، وطبع بباريس عام ١٦٨٧م ثناء عظيم على «كونفيوشيوس»[١] بعبارات ما معناها : أنه أكثر الفلاسفة حكمة و نفوذا وهو استاذ الفلسفة الروحية و الحكم السياسية .

وفى رأى هؤلاء اليسوعيين أن أحدا من الفلاسفة الأوربيين لم يصل إلى درجته و نفوذه و ما كانوا يعتبرون تعاليمه متناقضة لمبادئ تعاليم الأناجيل وكان يبدى الفليسوف الألمانى «جوتفريد ويلهلم لبنيز»[٢] الذى

---

(١) K'ung-fu-tze (٢) Gothfried Wilhelm Lubniz

كان يتبادل الرسائل دائما مع الارساليات اليسوعية، رغبته فى إيفاد البعثات الصينية إلى الغرب لكى تقوم بتعليم قيم الديانة الطبيعية و أعمالها فى حين قيام البعثات الغربية برحلات إلى الصين لتبليغ «دين الوحى» فى الشرق. و نتيجة لهذا التبادل الفكرى العظيم ينشأ عالم، يتمتع بالسلام و الانسجام الطائفى فى جميع أرجائه، و أن المحاضرة الشهيرة لـ «كريستيان وولف»[١] أيضا «دى سنارام فلوسيفيا براكتيكا»[٢] يفوح منها هذا الرأى بعينه. و أثنى فيها كونفيوشيوس الفيلسوف الحكيم بقوله: إنه مؤسس الحكمة الصينية العالمية و أنى كهبة من السماء إلى الصينيين لانقاذهم من الهلاك و الآثام. و رأى وولف، فى تعاليمه ميزة كبرى الا وهى بأنها لاتناقض مع العقلية الفطرية و الطبيعية، بل و أنها لفى انسجام تام معها. و يقول: إنه من العناية الالهية أن ندرك - و لوفى هذه اللحظة - الحكم الصينية و من بواعث الأسف الشديد أن كثيرا من هؤلاء الذين ينسبون أنفسهم إلى المسيحية لفى بعد كامل عن حقيقة التعاليم المسيحية. و من الذين يضمرون تقديرا بالغا نحونظريات كونفيوشيوس و الثقافة الصينية بوجه عام، «والتاير»[٣] إذ قال: إن أحداً من اعظم فلاسفتنا و حكمائنا لم يضع مبدأً سماويا أعلى و أرفع من كونفيوشيوس حيث كتب «إن الاله وهبنى عنايته و حمايته فلايستطيع الانسان أن يمسنى بسوء» و أن قوته المعنوية لشديدة مثل الفولاذ و فى الوقت ذاته هومليئ بالأخلاق البشرية العادية.

و وجد فى تعاليم كونفيوشيوس مافقده فى الكنيسة المسيحية أى الدين و الأخلاقيات لمبنى كلاهما على السبب و التعقل بدون الحاجة إلى وحى

---

(١) Christian Wolff (٢) De Sinarum Philosophia Practica

(٣) Voltaire

و تصوف و كرامة . و أن الحياة الفرنسية العقلية قدتأثرت خلال فترة الموسوعيات ، بحكمة الصين و مبادئها و وجهة نظرها نحو الحياة .

و أما الحياة الألمانية قد صارت تحت تأثير الشعر الصيني إلى حد كبير أثناء العصر التنوري . و أصبح كونفيوشيوس ، مثل سقراط و محمد ، نماذج الدين الفطري و العقلي لدى أصحاب المذاهب العقلية الغربيين . وقد تمكنت الآراء الصينية مكانة مرموقة فى الآداب الغربية ولكن « جوتى » قد تأثر تأثرا عميقا بالناحية الصوفية و الأخلاقية من الحكمة الصينية . و تجلى ذلك فى مقتبساته عن الآداب الصينية و أشعاره الشهيرة « المواسم الصينية ـ الالمانية » . وكل هذا و ذاك يدل على الأثر الذى تركته الفلسفة الصينية فى عقلية أدباء الغرب و شعرائها .

وفى مستهل القرن التاسع عشر تعارف الغرب على كتاب « تاوتى كنغ »[١] الذى . وضعه « لاوتسى »[٢] وهو يتناول المبادئ الصوفية العميقة و الحكم البالغة . و صرح « أبلى رموسات »[٣] فى محاضرة ألقاها فى الاكاديمية الفارسية بأن لاوتسى ، ينتمى إلى فيثاغورس و أفلاطون . و توالت التراجم لهذا الكتاب فى العالم الغربى واحدة تلو أخرى وكذلك قام الكثيرون بتلقيحه و اقتباساته . وكان المترجمون يغمره بوابل من المدح و الثناء . و وصف العالم الأمريكى « بول كارس »[٤] لاوتسى ، كاحد فطاحل المفكرين فى الجنس البشرى . و قال بأن كتابه يقف على قدم المساواة مع الصحف البوذية القديمة و الاصحاح الجديد . و أضاف يقول : إن التشابه الذى يرى فى مبادئ لاوتسى ، و بوذا ، و عيسى يعطى لهذا الكتاب ميزة كبرى فى عين كل واحد يهتم فى الأمور الدينية و مبادئها .

Able Remosat (٣) Lao-tze (٢) Tao-teh-king (١)
Paul Carus (٤)

و أما الآخرون فقد قارنوا نظريات لاوتسى ، مع نظريات «ميستر أخارت»[1]. و أن أحد مفسرى الكتب الدينية المتأخرين «إروين روسل»[2] الذى قضى عدة سنين فى الصين يدرس حكمة الصينيين و التحقيق فى فلسفتهم ، يقول عن «تاوتاكنغ» بأنه كتاب فريد فى تاريخ الحركات الروحية فى البشرية ويصفه :ــ إنه أحد الكتب النادرة التى منحت للانسانية بحيث يتجلى فيها الآله بنفسه و يكشف أمام الذين يرغبون فى الاستماع . و استطرد قائلا : إنه فوق كل الحدود الزمنية و المحلية ، و أن روح لاوتسى لتبقى جلية حية أمام البشر لعدة قرون قادمة . و أن زعماء الدين المسيحى بأنفسهم قد طأطئوا رؤوسهم إجلالا و تكريما أمام عظمة هذه الحكمة الجليلة العريقة .

وقد اعترف الزعيم الدينى المنتمى إلى كاثوليك الروم «هارمان ـ شل» بأنه لن يوجد بين الكتب و الصحف الفلسفية ، ماعدا الاصحاحين القديم و الجديد ، كتابا يحتوى على نتائج البحوث الدينية و الروحية فى منتهى الدقة و التمحص ، و يكون بمثابة تراث قيم للاجيال المقبلة ، مثل كتاب لاوتسى . و كان البروفسور البروتستانتى و عالم الاصحاح القديم «جيولياس جريل» بفضل تبحره فى اللغات العديدة من أحسن المعلقين على «تاو وتاكنغ» و يقول بأن الحقيقة المحضة عن تعاليم «لاوتسى» مواجهة إحدى الحقائق الهامة فى تاريخ التطورات الروحية فى البشرية . و يراه أحد العظماء البارزين الذين لم يقدروا حق قدرهم فى صفحات تاريخ الانسان . و فى رأى «جريل» أن التصوف الصينى ، كما اتضح فى لاوتسى ، قد فاق تعاليم الاصحاح القديم فى إدراك الدرجات العالية للتصور المذهبى و العقلى

Erwin Rousselle (٢) Meistr Eckhart (١)

للاصحاح الجديد و يعتقد «جريل» بأننا نرى سبقا عجيبا للمبادئ الأساسية لتعاليم عيسى عليه السلام فى تآليف لاوتسى . و اكتشف بنفسه واحدا و ثمانين مماثلا لماجاء فى الاصحاح ثم أثبت بأن هذا الكتاب قدصار جديرا لحث زعماء الدين المسيحيين لاعادة النظر فى مسألة الوحى و فكرة الالهام . و يقول «جريل» إن تفرد لاوتسى لابد أن يكون بنفسه سر قوته و نجاحه . و أنه لم يعرف ولم يفهم فى زمنه كما حقه ، و هذا يعنى زمنه لم يأت بعد ، لأنه لم يكن اسم رجل عادى أو عبارة تنم عن الماضى ولكنه طاقة للحاضر و المستقبل . وكان عصريا أكثر من العصريين الجدد ، و مليئا بالحياة أكثر من الأناس الأحياء .

الفكر الهندى الدينى

تأثر العالم الفكرى الغربى إلى حد واسع النطاق بالنفوذ المغناطيسى للفكر الدينى الهندى . انسلك المغامر الفرنسى «أنكويتل دوبران»[١] فى الجيش البريطانى الاستعمارى بغية الاطلاع على الآراء الدينية و الحكم الفلسفية للفارسيين ـ المجوسى ـ بمدينة بومباى . و أخذ معه إلى أوربا الكتب المقدسة «لزند ـ أواستا»[٢] و ترجمة فارسية لأوبانيشاد الويدية . و تمت و نشرت هذه الترجمة بأمر من الأمير المغولى ، « داراشكوه » و لأجل هذا أصدر أخوه أورنكزيب أمرا بقطع عنقه . و حدث ذلك عام ١٦٥٦ م ، و فى سنة ١٨٠١ م وضع «دوبران» ترجمة لاتينية باسم : «أوبناكت»[٣] وقد وصفها بنفسه بأنها تحتوى على المبادئ الدينية الباطنية . و يقول مقتبسا من «أوبانيشاد» : إذا عرف أحد ربه فقد صار ربا بنفسه . و صارت

---

(١) Anquetil Duperron (٢) Zend-Avesta (٣) Oupnek'at

هذه الترجمة كتاب الأدعية اليومية «لشوبنهور»[١]. و وصفها بانتاج الحكمة العليا للمواهب الانسانية.

و انظر مدى تنسم «أوبناكت» بروح «الويد» العظيمة، وكيف ينحاز أحد، بمجرد الأطلاع على محتويات ترجمته اللاتينية و الفارسية. إلى أعماق هذه الروح التى تفوح من هذا الكتاب المقدس؛ وكل صفحة منه مليئة بالأفكار الجزيلة، و المبادئ المقدسة، و يشع منه نور التسامى الفكرى إلى قلب كل من يلق إليه نظرة خاطفة. و يقول «شوبنهور» إنه كان عزاء لحياتى و سيكون عزاء لى فى أوقات مماتى.

و أن الفيلسوف الكبير «بول ديوسن» لقد فهم أوبانيشاد بنفس الطريقة و أدرك فحواها كما حقه. و قام بترجمتها إلى الألمانية بكل دقة و إتقان. و وجد فيها «ديون» إرشادات عميقة مبرهنة حول سر الكون و الحياة. و أن التصور الفلسفى الذى تنطوى عليه هذه المجموعة لفريد فى نوعه حيث لا يوجد له مثيل فى الكتب الهندية الآخرى أو فى أى مكان آخر على وجه الأرض. ويضع أوبانيشاد فى مستوى الاصحاح الجديد. وهو مقتنع بأن كلا الكتابين متم للآخر فلاتعارض بينهما، فى أهدافهما أو مبادئهما. و هما فى مقدمة الكتب الدينية الكبرى فى العالم. و أن المؤلفة الالمانية الشهيرة «مالويدا»[٢] التى تلمذت على «شوبنهور» و «ديوسن» أيضا قد اتخذت أوبانيشاد كتاب الأدعية اليومية. و تصف أوبانيشاد بكل احترام و تقدير ساعدنا الحظ للنظر إلى أعماق أسرار الكون و حقيقة الحياة و عرفنا أن الحق الصريح، و الوجود الحقيقى، لا يقبل التبديل و التلون فان حوادث الأمور وطوارئ لهي الكون التي تتطور

---

(١) Schopenhaur (٢) Malvida

و تتغير بتقلبات الأزمنة و الامكنة . و إذا انتشر الفكر الهندى القديم فى أرجاء العالم المتأرجح بالحروب و الكروب فيعود إلى حياة جديدة مليئة بالأمان و الطمأنينة النفسية و السعادة الروحية . و على أقل تقدير إذا تمكن الايمان بأننا جميعا من أصل واحد و عودتنا إلى مرجع ، و بعبارة أخرى فان «براهما»[1] فى كل إنسان ، أبيض كان أو اسود أو أصفر بل فى كل حيوان و طير و نبات و فى كل المخلوقات فيكون مصدر النتائج التى تبهر العقول و تثلج الصدور .

و مدح الفيلسوف الانجليزى «تشانبرلين - H.S»[2] الذى عاش فى ألمانيا ، التعاليم الويدية . ورأى فيها مظهر الوحدة الجيلة ، لأنها لاتعترف بالتناقض او الفرق بين الدين و الفلسفة . و لماسئل مرة عما إذا كان من أقرباء السياسى الكبير «تشانبرلين» أجاب بأنه قريب جدا «ياجناوالكيا»[3] أحد كبارا رجال أوبانيشاد . و أما «ماكس مولر»[4] فقد ترجم أوبانيشاد إلى الانجليزية قبل أن يترجمها بول ديوسن . و فتح أمام الغرب أبواب الانجيل القديم للجنس البشرى إذ نشرفيها تعاليم «رج ويدا»[5] و أثنى على جمالها و دقة شعورها و أبهتها . وكان أحد كبار العلماء الذين حرزوا قصب السباق فى ميدان دراسته الاديان التحليلية فى العالم . و نشرمؤلفه الهائل المعروف باسم : «الكتب المقدسة للشرق»[6] فى خمسين مجلدا . وهو بمثابة السفر القانوى للاديان الشرقية . ولم يتنكب عن الاعتراف بوجود الوحى الالهى فى الأديان الأخرى ، سيما فى الفكر الدينى الهندى . وكان العالم الأوربى الأول الذى أعلن بكل وضوح وجلاء على الملأ بأن الهند لديها

---

(١) Brahma (٢) H. S. Chamberlain (٣) Yajnavalkya.
(٤) Max Muller (٥) Rg. - Veda (٦) Sacred Books [illegible]he East

رسالة روحية لأوربا. و سجل هذا فى كتابه : الهند، وما تستطيع أن تعلمنا إياه ؟ و مع كونه مؤمنا بالمسيحية، و معتقدا بأن عيسى درته الغالية قد نصح بعض الطلاب اليابانيين الذين سألوه عن الدين الذى يجب أن يعتنقه اليابانيون لأن يكونوا متمسكين بالبوذية.

و صارت «بهكوات جيتا» محل اهتمام بالغ لعدد من مشاهير العلماء الألمان. و نقح العالم «أغسطس ولهاليم» النص الأصلى وطبعه مع ترجمته للاتينية. و أمطر وابلا من الثناء على الشاعر المجهول فى مقدمته بكلمات سامية : إنى أحييك أيها الشاعر المعبود - و القديس العظيم و رسول الرحمة، و بعباراتك الخالدة نستلهم النعماء و ترتاح بها الروح و ترتقى إلى مدارج علياها. و أنت مهبط الالهام و محط البركات و إنى أقبل دائما قدميك المباركتين و أنحنى أمام عظمتك.

و كتب «ويلهلم وون» العالم السنسكرتى رسالة قيمة علمية حول هذه القصيدة المقدسة. و اعترف لأحد أصدقائه بأنها ربما تكون أعمق الافكار الوضعية - الارضية - التى منحتها المواهب البشرية، و أعظمها و أضاف انى شعرت، فى أول وهلة عند قراءة الاشعار الهندية، بأن من العناية الالهية أن تتاح لى فرصة الوقوف على حقائق هذه الأعمال الجليلة.

و حاول مفسر ألمانى آخر «لور نسر» لاثبات أن واضع «بهاكوت جيتا» لمدين للاصحاح الجديد لمبادئه النقية العالية، و هذا راى يستحيل من الناحية التاريخية لأن عهد «جيتا» لأقدم جدا من عهد الاصحاح الجديد. و وصفه بأجمل الأشعار السامية مع المبادئ العظيمة و يعتبر كاحدى أشذى الزهور و أزكى الورود فى حديقة الحكم الفا

و أن المؤلف الفرنسي الشهير «سيمون» ولد يهوديا و لكنه يعد نفسه مسيحيا غير المعمودي، و يقول عن انطباعاته لدى قراءة «جيتا»: بينما كنت أقرأ هذه الكلمات الشيقة التي تثلج قلب كل مسيحي غلبني شعور عام بأن الاستحسان الذي يجب أن نرحب به الحق الديني أحر و أعلى من الذي نرحب به دائما أحسن الأشعار و أجملها.

الكتب الفكرية الأخرى

إلى جانب هاتين الوثيقتين العظيمتين للحكمة الهندية فان عددا آخر من الكتب الفكرية الهندية قد ترجم إلى اللغات الغربية وصار محل قبول و استحسان لدى الغرب بوجه عام. و ترجم اللغوي الشاعر الألماني الكبير «فريدريك دوكرت»، «جوبدا جيتا»، و كذلك ترجم «و الترا ديتز» «بهاگوات بورانا» وكان مولعا بالفلسفة الهندية، و ملما بمذاهبها، و قضى عدة سنين في الهند و لما أنه اتخذ له مرشدا منحدرا من أصلي ألماني عاش في الهند حينذاك و هكذا صار مبشرا بالمذهب الباطني الكرشناوي. و هناك كتب و قصائد أخرى هندية أخذت بمجاميع قلوب الشعراء الألمان عند ماترجمت إلى اللغات الغربية و أما الملحمة الهندية المعروفة «شكنتلا» ل «كاليداس» قد اصبحت محلا لثناء عدة علماء غربيين مثل «هردر» و «شيلر»، و «جوتي»، و «ويلهلم»، و كذلك قصيدة كاليداس «مجدوتا» أي رسول الغمام و اشعار «نالا و نماياتي» نالت اهتمام المترجمين والدارسين للاديان و الفلسفة الشرقية. وكانت أشعار «جوتي» أشهرها و أجملها في هذا المضمار وقد استلهم من النظريات و الافكار الهندية الأخرى. و لما قرأ كتابا ألفه أحد الارساليين الهولنديين عن مهمة «ديوداسي» أمة الاله

التى تلتزم المعبد و طريقة « ستى » أى إلقاء الأرملة نفسها إلى النار المحرقة تبعا لروجها المتوفى و أسفا عليه ، ألف « جوتى » شعرا جميلا شيقا ، و سماه « درجوت أنت دى بهادرا » فيصف الحكاية المذكورة فيه بطريقة خلابة عند ماقضى الاله ليلة سعيدة مع فتاة المعبد تظاهر بأنه مات ، فشعرت « ديوداسى » التى اعتبرت نفسها زوجة للاله أسفا شديدا عليه و قررت لأن تكون مثالا حسنا لـ« ستى » و ألقت نفسها إلى لهيب النار المحرقة . و الشعر الآخر الذى كتبه « جوتى » تحت تأثير الأفكار الهندية هو « دى براير آف اى باريا » .

و أما النفوذ الأدبى الهندى فى الأدب الأوربى قد ترعرع بفضل الزيارات الشخصية التى يقوم بها الهنود إلى البلدان الأوربية و تلقت عدة شخصيات هندية كبرى ترحيبا بالعاق الدوائر الغربية خلال القرنين التاسع عشر و العشرين . و ترك « رام موهن راى » مؤسس حركة « براهمو سماج » و الذى مات فى انجلترا أثرا بالغا على البروتستنتيين ، الاحرار سيما الموحدين منهم . وكان « سرى رام كريشنا » موضوعا للبحث فى مؤلفات « ماكس مولر » و « روماين رولاند » و أن الاعمال الأدبية و الفلسفية و الخيالية لرابندرانات طاغور قد وجدت قراءا كثيرين لتراجمها الغربية ورأيت بنفسى الاستحسان الفائق الذى يتمتع به طاغور فى الدوائر الغربية إذ ألقى محاضرة و بعض قصائده القيمة فى قاعة كبرى فى مسقط رأسى مدينة « مونيخ » .

و عرف « روماين رولاند » و عدد آخر من الكتاب الغرب المهاتما غاندى فى أوساط العقليات الاوربية و أفكارها . و يقول الكاتب

الأمريكى « جوهن هاينس هولمز » :- اذا كنت معتقدا فى التناسخ - وأقول بكل احترام و تفكر هذا المبدأ الهام - فأقول بأن المهاتما غاندى لهو المسيح الذى بعث إلى الأرض . و يخاطب « رولاند » فى ختام أشعاره كلا من الشاعر الهندى (طاغور) و رجل السياسة (غاندى) :- ياطاغور ! و يا غاندى ! البحران الهنديان الفياضان ، يدوران بين الشرق و الغرب و أحدهما بطل الاعمال الجريئة و الآخر حلم مضيئى لا يغيب مطلقا ! و كلاهما فيض إلهى فى الأرض ، الأرض التى تتأرجح فى نارالشقاق و البغضاء ، و تبثان بذور الخير و المودة فى أرجائها » .

ولم يكن المفكرون الأحرار الغرب وحدهم الذين تأثروا بالفكر الهندى ، بل البعثات التبشيرية التى أتت إلى الأراضى الهندية قد تشربوا بمبادئ التدين الهندى و أهدافه . و قام بعض الارساليين بتفسير الكتب الدينية و تنقيحها و دعاتها مثل : « بوب » و « مانسيكول » و « فاركوهار » بينما تأثر بها عدد آخر بطريقة ملموسة مثل « جاكيب ويلهلم هاور » الذى سعى لايجاد مذهب دينى هندى - ألمانى أو آرى - ألمانى و هو يجمع بين العناصر الكامنة فى التصوف الهندى و الألمانى . و كان هنالك عدد لا بأس به من أولئك الذين يعتقدون بضرورة قيام البعثات التبشيرية من الهند الدينية إلى الغرب أكثر منها من الغرب المسيحى إلى الهند . و يعلن المبشر « الانجليكانى » و « نسلوو » : إنى لا أبالغ إذ قلت فان الغرب لمحتاج إلى الهند ، و كلما أزداد معرفة عن الهند أزداد يقينا بأن النور الذى تستطيع أن ترسله العبقرية الدينية الهندية على الفكر المسيحى و الحياة اليومية فى الغرب ليكون بمثابة ثورة فكرية و معنوية ، و يتجلى لنا حينذاك بأن معرفتنا إياها مازالت جزئية غير كاملة .

و أن رأيا مماثلا عن الدعوة الفكرية الهندية أبداه عالم هندوكى فى المؤتمر العالمى المنعقد فى برلين عام ١٩١٠ م حول المسيحية الحرة و التقدم الدينى فقال : إن للهند ، كما هى اليوم ، رسالة نحو العالم بوجه عام و الغرب بوجه خاص ، و أن الرسالة الثلاثية من الاتحاد المباشر مع العقل الكشفين الذاتى ، و التركيب الخاص لأديان العالم ، و التآلف الباطنى الكامن فى بشارة جميع الانبياء و الرسل العظام ، و الأخوة الانسانية الشاملة .

ولما ذهب المبشر المسيحى « سندارسنغ » الذى ولد فى طائفة السيخ ، وصار فيما بعد مبشرا بالبشارة العيسوية ، إلى اوربا و الولايات المتحدة الأمريكية متحليا الثوب الكهنوتى المسيحى ، بدأ الدعوة إلى مبادئه و مذهبه بأمثلة و رموز هندية . و انطبعت الجماهير الغفيرة التى تجمعت فى الكنائس وقاعات المحاضرات بالشكل الهندى للفكر المسيحى و الحياة العيسوية .

أثر البوذية

و أما البوذية أيضا فلم تكن أقل أهمية فى نظر الغرب عن شقيقاتها من الاديان و المذاهب . و أن العالم الدينى الكبير للكنيسة المسيحية «أوريجن» المنتمى إلى المدرسة التبشيرية الاسكندرية لقد تأثر كثيرا بالهندوسية و البوذية . و يوالى المذهب الكونى الهندى الدائرى ، و كان يعتقد ، مثل عقيدة البوذيين المنتسبين إلى مذهب « مهايانا[1] » ، بأن عيسى المسيح لن يدخل إلى سعادته الابدية الكاملة مادام فرد من أتباعه منغمسا فى الشر أو يعانى المقاساة .

---

(١) Mahāyāna

و فى السنين التالية عرفت البوذية فى البلدان المسيحية فى شكل أسطورة راهب. وما كانت أساطير «برلعام» و يوسف إلا صورة أخرى مستغربة لأسطورة بوذا. و تسربت القصة الأصلية إلى الغرب، مع تلون مسيحى ضئيل، بطريق فارسى، و سوريا، و بيزانطين، كما أثبته أستاذى فى السنسكرتية فى مناظرة علمية قيمة. و يؤيد الرحالة «البندق» الشهير «ماركو بولو»[١] فى آسيا التشابه الوطيد بين النظريات البوذية و المسيحية. وكان الذى قدم المعلومات الثمينة، لأول مرة، عن البوذية إلى الغرب بطريقة منظمة. و يقول «ماركو بولو»: إذا كان «بوذا» مسيحيا لصار راهبا عظيما أمام عيسى المسيح لأن حياته كانت فى غاية الصفاء و الرهبنة. و فى الأيام الأخيرة قد اهتم عدد كبير من المفكرين الغرب بتعاليم بوذا و شخصيته وكان «شوبنهور» أول مبشر بوذى فى ألمانيا، و بناء على اعتقاده بأنه هو و بودا يبشران بنظرية واحدة، مثل أبانيشاد، وضع تمثالا تبتيا لبوذا فوق طاولته. و تحت تأثير شوبنهور، انحاز الشاعر الألمانى المعروف «رتشارد واجنر»[٢] بنفسه إلى الآراء البوذية. و قد اعترف «مايتلد» بأنه صار بوذيا طوعا لا كرها ثم قال: إن البوذية تقدم تصويرا عجيبا للعالم و بوجهه يقف جميع النظريات الاخرى تافها وضيقا. و مع أنه لم ينجح فى تحقيق مشروع له لوضع تمثيلية موسيقية باسم «الفاتح»[٣] و بالهندية «جينا») عن بوذا و حياته فان خططه تتجلى فى تمثيلياته الموسيقية الشهيرة الأخرى.

و أما كتاب «نيتاتش» (ثورة القيم الاخلاقية) فيحتوى على قصيدة كاملة عن بوذا و مذهبه، و وجد بأنه أقرب إلى الواقعية من المسيحية

The Victorious (٣) Richard Wagner (٢) Marco Polo (١)

لعدة مرات. و يجد «أناطول فرانس» فى البوذية أحسن ناصح و أقوى مسعد و معين للانسانية المنكوبة بأنواع من الكروب. و يصفه العالم الفاضل «ليوبولد زيجلر» كطراز آخر لابروتستانتى. و يعتقد الفيلسوف «هانس دريز» بأن البوذية، كدين و إلهام، تقف على قدم المساواة مع المسيحية فى القيم الفكرية و الاخلاقية. و يقول العلامة الالمانى «بتزولد» إن الماء الصافى من «مهايانا» لفى مكنته تطهير البشرية وتنقيتها من الأدران اللاصقة بها.

و هناك عدد لابأس به من فطاحل العلماء الأوربيين، سيما الألمان، فقد مهدوا الطريق، بفضل بحوثهم العلمية و التاريخية إلى انتشار هذا الاتجاه الودى نحو البوذية فى مختلف أنحاء العالم الغربى. و فى مقدمتهم «هرمان أولدن برج»[١]، و نشرت عدة طبعات لكتابه الشهير «بوذا و مبادئه، و مجتمعه»، و يليه فى الاهمية «هرمان بك» الذى كان محاميا ذائع الصيت ثم تحول إلى خبير فى الشؤون التبتية و أخيراً صار مبشرا مسيحيا قديرا. و إذا استثنيت الانجيل فلم أقرأ مرارا و تكرارا كتابا ما أكثر من كتابه عن البوذية ـ و يكتب «بك»: إن من واجب هذا العصر أن يلم إلماما كاملا بالبوذية و أصولها و فى ضوء ذلك ينال معرفة شاملة عميقة عن الدين و الحياة الدينية ـ و أن دراسة تطبيقية للاديان على أساس علمى حديث، سيما البوذية، تؤدى تصويرا أدق و إدراكا أعمق للمسيحية.

ولم يصف أحد من شعراء الغرب أو علمائه لقصة بوذا أحسن من وصف «هرمان بك» إذ قال: إن دعائم البوذية الاصلية ربما توجد بمعناها الحقيقى، فى القصة نفسها، فلاتنطوى هذه القصة التى تشكل منتجات أدبية نفاذة بشرية على استعلاء المظاهر الانسانية المتطورة

---

(١) Hermann Oldenburge

بطريقة دراماتكية فقط ، بل تمثل بنفسها ، فى زى دراماتيكى ، جوهر المبادئ البوذية و قلب الدعوة التى دعى بها بوذا البشرية ، فى شكل يبهر الأذهان ، و هذه الطريقة تنفذ إلى أعماق القلوب فى أسرع وقت ، من النصوص و الكتب المقدسة .

و منذ نهاية القرن التاسع عشر جرت دعاية منظمة للبوذية فى البلدان الغربية بأيدى المولعين بها من علماء و أدباء و رجال الدين . و رأى «تيودر» فى البوذية خميرة للتجدد المرتقب فى ميدان الوعى الدينى فى دائرة الأدب الأوربى . و تلته الأعمال العلمية «كارولين داويد» و زوجته - وكان كل منهما متبحرا فى العلوم الدينية التطبيقية وهما من مؤسسى «اتحاد بالى» و عمل كلاهما لنشر البوذية «تراوادا» فى أنحاء العالم ، ثم ما الدكتور «بول دهلك» من برلين الذى بنى المعبد البوذى فى مدينة برلين . و «جورج جريم» من مونيخ . الذى ألف كتابا قيما باسم : البوذية دين الطبيعة ، و «هانس مخ» من هامبرج ، و «كارال جيلروب» كاتب الروايات البوذية الدانماركى . و أن عددا من الألمان قد اعتنقوا البوذية قدخلوا ديرا بوذيا فى السيلان و صاروا نساكا بوذيين و دعاة عالميين . و كتب شروحا و تعليقات على نص «بالى» «جوت» الذى صار فيما بعد راهبا بوذيا .

و أنشئت منظمات و هيئات بوذية عديدة مثل منظمة : « مها بودهى » فى كالكتا ، ولم تكن أهدافها نشر الدعوة البوذية و الاحتفاظ بها فى الهند فقط بل كانت تعمل لنشرها و تعريفها فى البلدان الغربية أيضا . و من

انجلترا، و الاتحاد الذى أنشأه العالم الامريكى «لونسبرى» و الاتحاد الامريكى البوذى. و بنى معبد بوذى فى لندن. و تقيم جاليات بوذية منظمة فى كل من ألمانيا و انجلترا. و تجرى تحت أشرافها مجلات و نشرات دورية تدعو الى البوذية و مبادئها. و تقوم تلك الجاليات و هذه المجلات بمهمة تعليم الغرب أن البوذية دعوة إنسانية عامة و أن بوذا يسكن فى كل إنسان أيا كان مكانه و زمانه.

الأثر الاسلامى

و بدأ الاسلام يترك أثره فى الحياة الفكرية الاوربية منذ القرون الوسطى و أن عددا كثيرا من العلماء الدينيين الكبار، و فى مقدمتهم «توماس اكيويناس»[١] لمدين لعالمين من كبار علماء العربية و فلاسفتها و هما أبوسينا، و ابن رشد. و الدوائر العلمية و الفلسفية فى القرون الوسطى تلقت أعمال أرسطو و فلسفته و مبادئه بطريق المؤلفات العربية.

و فى العصر الذهبى تحول الجدل الدينى المسيحى ضد محمد إلى تقدير حقيقى لتعاليمه و أصوله. و ترجم أحد رجال الكنائس الالمانى القرآن فى القرن الثامن عشر. وهو «كونسستو ريال ريت-جويتسن» من كودلنبرج فمدح فى تقدمته الاسلام بقوله: إنه أكثر الأديان تعقلا و منطقا بعد الدين المسيحى. و تأثر الشاعر العبقرى الألمانى «جوتى» بالتصوف الاسلامى تأثرا بالغا. و تجلى جانبه الشعرى إلى حدكبير فى الفارسية. و صار ديوانه الذى يحتوى على مجموعات من الأشعار الفارسية حول الصوفية مرجعا لطلاب العلوم الشرقية فى ألمانيا كلها. و أبدى أحد الشعراء الألمان الكبار «هانس» مدى نفوذ الشعر الفارسى فى «جوتى»، و قد مدح «جوتى» كثيرا

(١) Thomas Aquinas

الشاعر الصوفي الفارسي الشهير حافظ، إذقال ما معناه: يا حافظ! ماهذه النطرسة على أخيه المتساوى فى المقاساة و المحاباة! لا أريد المجاراة إلا معك فى السراء و الضراء! و نحن توأمان فيهما.

و انطبع جوتى كثيرا بفلسفة «الفناء» المطابق «لنروانا» لدى الهنادكة وكان يستخدم مثال الفراشة الفارسى لأن الفراشة يعجبها النور فتلق نفسها فى اللهيب فتفنى فى سبيل الحب إلى النور. و مع كون جوتى كان ينظر إلى الاسلام من الناحية الاخلاقية و الجمالية فلابد أن يعرف الواحد جيدا بأن «جوتى» لمن القلائل الغربيين الذين فهموا روح الاسلام و جوهره و أدركوا غاياته السامية حيث قال فى شعر شيق: «مادام الاسلام يعنى الاستسلام الكلى لله تعالى فاننا جميعا نحيى و نموت فى الاسلام.»

و أما الألمانى الآخر الذى عرف الشعر الاسلامى فى الغرب «فريدرك روكرت»، وكان عالما لغويا و شاعرا صوفيا. و خدم المستشرق الكبير «هامر برجستال» للشعر الفارسى فى ألمانيا خدمة جليلة. و قام عدد من فطاحل علماء انجلترا و ألمانيا و فرنسا ببحوث قيمة علمية و تاريخية حول الاسلام و فى مقدمتهم العالمان المعروفان، «نوول ديك» وجولد زير» و أن دائرة المعارف الاسلامية التى حررها العلماء الغرب لأكبر دليل على فهم العقول الغربية حقيقة الاسلام و علومه.

و أن العالم الفرنسى الكبير «لويس مسيجنون» لأحسن الشخصيات التى هى بمثابة مرجع كامل للاديان الشرقية فى الغرب. و على رغم كونه متمسكا بمذهب الكاثوليك الروم، يقدر الاسلام بكل تقدير و احترام و يتزعم حركة «الاخوة الاسلامية ـ المسيحية». و المرجع الآخر عن

الاسلام فى الغرب سيدة ألمانية تولت أولا منصب استاذ فى جامعة « ماربرج » وهى الآن تدرس تاريخ الأديان فى كلية الدين الاسلامى لجامعة أنقره. و اسمها « أنامبرى سكيمل » و نشرت سلسلة مؤلفات عن البحوث العلمية حول الاسلام و مجموعة من الأشعار الصوفية الجميلة. و أن معظم أشعارها فى بحر « غزل فارسى » و فى روح المتصوف الاسلامى الكبير جلال الدين الرومى. و إلى جانب الأفراد و المعاهد العلمية توجد فى أوربا منظمات إسلامية يديرها أعضاؤها الذين اهتدوا إلى الاسلام من المسيحية. و من هؤلاء الذين اعتنقوا الاسلام و يقومون بالدعوة إليه و نشر مبادئه عالم مجرى شهير باسم « جرمانوس » فقد نشر تاريخ حياته فى كتاب كثير التداول فى شتى بقاع العالم و لقبه : « الله هو ».

و اتضح لنا مما سبق مدى نفوذ الفكر الشرقى و روحية أديان الشرق فى العقلية الغربية و أفكارها و آدابها خلال القرون القلائل الماضية وما زال مستمرا إلى يومنا هذا. ولم يدرك أحد أوجه التشابه الحقيقى و مدى عرى الروابط الاخلاقية و الادبية الوطيدة الراهنة بين الشرق و الغرب فى الميادين الروحية و الفكرية و الدينية مثل الشاعر الألمانى جوتى. و يقول فى إحدى قصائده فى معرض الكلام عن الصلات القائمة بين الشرق و الغرب « الذى يعرف نفسه هو و الآخرين، لابد أن يعترف جيدا بأن الشرقى و الغربى لايفرقان مطلقا؛ و نهتز رواحا و جيئة بين العالمين الشرقى و الغربى، متطلبين الأفكار الجميلة و ناشدين الحق الصريح؛ و ليس هناك شيئ أسعد و أهنأ من التحرك بين الشرق و الغرب. و الشرق كله لله، و الغرب كله لله و الأراضى الشمالية و الجنوبية مودعة كلها فى يده !!!

التأثير الهندي و العربي على اندونيسيا

للدكتور محمد حسين نيار

تكون جزر اندونيسيا جسراً بريا بين قارتي آسيا و استراليا. فهى تقع عبر الممرات البحرية فى شرق و جنوب شرقى آسيا و يطلق اسم اندونيسيا الآن على جميع المناطق التى تتكون منها جمهورية اندونيسيا. وقد تكون هذه التسمية صحيحة من الناحية السياسية و لكنها لايمكن أن تكون كذلك من الناحية الجغرافية و الثقافية لأنه من المستحيل أن يستثنى عنها شبه جزيرة الملايو فقد مرت عليها نفس التغيرات التى مرت على اندونيسيا أثناء الحرب و شاركتها فى فترات السلم حتى بداية القرن العشرين. و تنتمى الفلبين ايضا الى مجموعة هذه الجزر لانها متصلة بها اتصالا تاريخيا و ثقافيا و ان كان ذلك ليس بوثيق. وكانت لشعوب هذه المساحة الشاسعة من المناطق اتصالات من ناحيتين. من الناحية الشرقية بالصين و من الناحية الغربية بالهند.

من الواضح ان الصين قد اتصلت باندونيسيا منذ اقدم الازمنة وكان اتصالها بمعظم هذه الجزر من الناحية الاقتصادية. و لكن رغم ذلك لم يكن تأثير الثقافة الصينية قويا جدا بحيث يحدث تغييرا كبيرا فى الثقافة الاندونيسية. فاسم اندونيسيا اسم جديد لشعوب هذه الجزر المختلفة. فسكان مختلف المناطق كانوا يميزون باسماء مختلفة حسب المناطق التى انحدروا منها. فسكان جزيرة سومطرة كانوا يسمون باتشينيز (Achenese) وباتكس (Bataks) ومينجكابوس (Menangkabus) و الملايويين السواحل. وسكان جاوا يعرفون بالجاويين والسوندانيز (Sundanese) ومادويين (Madwians)

و الذين يسكنون فى الجهة الداخلية من كاليمانتان (Kalimantan) يعرفون باسم دايكس (Dayaks) بينما يعرف سكان جنوب شرق كاليمانتان باسم بنديار . و يسمى الشعب الذى يعيش فى جنوب غربى سولاويسى باسم مكاسارى (Macassari) و بوجيز (Bugis) و الناس فى سولاويسى الوسطى يعرفون باسم مينادونيز (Menadonese) و السكان فى موسى تنجارا (Musa Tenggara) يسمون بالى نيس (Balınese) و سامكس و تيموريين و فلورينيس (Floriense) و الانبونيس (Ambonese) كانوا يكونون اهم عنصر من سكان ملوكاس (Mulukas) ويسمى سكان جزيرة ايريان الغربية باسم بابوان (Papuan) و مع ان السكان كانوا يعرفون بالاسماء التى ذكرناها آنفا فقد اخذت عوامل التفرقة تتلاشى الان بسرعة و هناك رغبة ملحة من طرف الزعماء و افراد الشعب فى تحقيق الوحدة رغم اختلاف الظواهر فاتخذوا الشعار الوطنى القائل « بنيكا تنجل اكا » (Bhinneka Tunggal Ika) يعنى « الوحدة رغم اختلاف ظواهرها» .

ترجع علاقة الهند باندونيسيا الى ازمنة ماقبل التاريخ . ومن المهم ان نعرف تلك الاجزاء من الهند التى اتصلت بهذه المجموعة من الجزر . كانت الهند مقسمة حسب الظروف الجغرافية الى ثلاثة اقسام واضحة : القسم الاول هو منطقة السهول الشمالية التى تكون وادى النهرين ـ السند وجنجا . القسم الثانى هومنطقة نربدا (Narbada) التى تقع فى الجهة الجنوبية لنهر نربدا و فى الجهة الشمالية من نهرى كرشنا و تنجابدرا (Tungabadra) . القسم الثالث هو مناطق الجنوب الاقصى التى تقع ما بعد الانهار و تتكون منها مجموعة الولايات التى تتكلم اللغة التاميلية .

ان طبيعة جغرافية جنوب الهند كانت تشجع على السفر بالبحر. ويحيط بشبه قارة الهند خط ساحلى طويل من ثلاثة جوانب. فهو يبدأ من خليج كتش (Kutch) و يمر بالبحر العربى الى ان يصل الى رأس مضيق كامورين (Comorin) فى المحيط الهندى. ثم يتحول الى الشمال فى خليج بحر البنغال حتى ينتهى عند مصب نهر ايراوادى (Iravadı). وتقع على طول هذا الخط الساحلى عدة موانئ. ولم تكن الاتصالات البحرية بين ميناء وآخر صعبة. فالتجارة مع الدول المجاورة جرت فى الجهة الغربية عن طريق الشواطئ الطويلة فى الجزيرة العربية و شمال افريقيا. و اما فى الجهة الشمالية الشرقية فقد جرت التجارة عن طريق شواطئ ايران و البحرالاحمر و الخليج الفارسى.

وقد يكون من الواضح ان التجارة مع الشعوب فى المناطق الساحلية بدأت بحكم الضرورة. و كان جزء كبير من بلاد تامل (Tamıl) القديمة تقع عند البحر. وكان سكان المناطق الساحلية يسمون ببراوادارس (Paravadars) يعنى البحارين. و غالبا هولاء البحارين المقيمين فى ساحل جنوب الهند عرفوا منذ امد بعيد حقيقة توالى المواسم فى اوقات معلومة لاشك ان كل من عاش لمدة عام فى الساحل الغربى فى الهند خصوصا فى مليبار (Malabar) يلاحظ هذه الظاهرة و الفرص التى تتاح للسفربالبحر. ان البحارين فى ساحل جنوب الهند ظلوا يمارسون التجارة الخارجية فى العصور القديمة مع سومار (Sumeria) و بابل و مصر و ايضا مع الشرق الاقصى. و كانت لهم اتصالات فى الجهة الجنوبية الشرقية مع سيلان منذ اقدم عصور التاريخ. ومن سيلان سافر هولاء الى الجزر الواقعة فى شبه جزيرة

الملايو والى الجزر الاندونيسية بحثا عن الذهب و الماس و الدرر ومنتجات المناطق الاستوائية و اخيرا سافروا فى بحر الصين و اتصلوا ببلاد الصين التى كانت تعرف فى العصور القديمة بالامبراطورية السماوية فهذه المجموعة من الجزر تكون ممرات طبيعية لحركة المرور بين جنوب الهند و جنوب شرقى آسيا و الصين . و هكذا كانت لسكان المناطق الساحلية من بلاد التامل معرفة تامة بطريقين هامين من طرق التجارة فى العالم فى كل من الجهتين الغربية الشرقية . و بدأ هذا الاتصال التجارى بالغرب و الشرق منذ السنة الالفية الثالثة و الثانية قبل الميلاد . ولم تترك التجارة القديمة أى أثر للثقافة الهندية فى الغرب بينما شجعت هذه التجارة نحو الثقافة و تطورها فى جزر اندونيسيا وفى اجزاء أخرى من جنوب شرقى آسيا . فماهى أسباب ذلك ؟ إن التشابه الكبير بين الثقافتين الهندية و الاندونيسية لا يستند فقط الى كثرة تبادل الاتصالات بين الشعبين بل الاساس فى ذلك يرجع الى ان شعب شبه القارة الهندية و شعب جزيرة سومطرة قد انحدرا من اصل واحد منذ اقدم العصور . فشعب جزيرة سومطرة اى الملايويين قد شاركوا اهل لغة تامل فى جميع التقاليد المشتركة و اللغة الاصلية و حالة المعيشة وهم قد قاموا بتطوير الافكار والتقاليد القديمة و تغذيتها بدون ان يغيروا خصائصها الفردية . و هذا هو السبب فى اننا نجد تشابها واضحا بين الشعبين فى ثقافتيهما و لذلك لا يواجه الرجل الذى يسافر من بلاد تامل الى اندونيسيا اية صعوبة فى الاندماج فى البيئة الجديدة . اذ انه يرى كل شئ حوله مألوفا وانه يستطيع ان يواصل نشاطه فى ذلك البلد الجديد بدون تعب و توجد

كثير من الميزات المعروفة لأهل لغة تامل بجنوب الهند خصوصا فى الفنون الجميلة و الصناعات و الاطعمة و الملابس شائعة فى اندونيسيا ليست فقط فى العصر الحاضر بل منذ بداية العصر الآرى . و هكذا يمكن لنا ان نستنبط اتصال اندونيسيا بالهند الدراويدية منذ عصر ماقبل التاريخ من اسماء الاماكن و التقاليد و الطقوس و العادات و التعبيرات اللغوية و الاصطلاحات . وكما ان هناك ظواهر عديدة تدل على النواحى الثقافية المشتركة بين الهند و اندونيسيا مثل زراعة الارز و عبادة الالهة الام و استعمال الصدفة البحرية فى الطقوس و المشى على النار و اقامة معارك بين الديوك .

و عند ما بدات الثقافة الارية تنتشر بالتدريج بين سكان شبه القارة الهنديه بانتشار قصة رامائينا (Ramayana) و بطلها راما فقد وصلت بذور هذه الثقافة الى الجزر الاندونيسية عن طريق سكان جنوب الهند منذ مائة عام من ميلاد المسيح . و يمكن القول ان انتشار الثقافة الارية فى اندونيسيا كان فى زمن معاصر تقريبا لاتصال الهنود باندونيسيا اذ انهم كانوا يتصلون بها لاغراض تجارية بصورة مستمرة . وقد اتسعت التجارة طوال هذه الفترة حتى ظهور الاسلام فى اندونيسيا . وانتشرعدد كبيرمن الهنود فى مختلف انحاء الجزر . و قضى التجار من جنوب الهند وقتا كبيرا فى التجوال فى هذه الجزر لاغراض تجارية . وكان السفر فى البحر يستغرق عاما كاملا . فكانوا يذهبون اليها شتاء و يعودون منها صيفا . وان الاسفار الكثيرة التى كان يقوم بها الهنود فى جميع المواسم واتصالاتهم العديدة بالجزر الشرقية قد دفعت الاندونيسيين الى التجاوب مع الوافدين . وعندما اتصل الأندونيسيون بالثقافة الدراويدية قبل انتشار الثقافة الآرية فى جنوب الهند أعجبوا بما لمسوا فيها

من تشابه بينها و بين ثقافتهم في نواح عديدة . و بعد ذلك لما انتشرت الثقافة الآرية في جنوب الهند وغيرت جميع اوجه الحياة فيها خلال عصر الملحمة اى ما بين عام ٢٠٠ و عام ٣٠٠ للميلاد و عصر بورانا (Purana) اى ما بين عامى ٣٠٠ و ٧٥٠ للميلاد فقد احدثت هذه الثقافة الجديدة روحا من النشاط قوية بين الاندونيسيين باتصالهم الدائم مع التجار من جميع انحاء جنوب الهند (Deccan) اى منطقة السهول . كل هذا لايعنى انه لم تكن توجد في اندونيسيا ثقافة اصيلة . بل ان ثقافتهم الاصيلة التى كانت تمتاز بوجود نظم قوية لادارة القرى فيها ازدادت غزارة في عناصرها تحت تأثير الثقافة و التيار الفكرى من الهند . وظهر هذا التأثير اساسا في مجال الدين وبدأ يغير نظام الطوائف الدينية و أوجد عندهم وسائل جديدة للعبادة . و يمكن التعبير عنها بالاسماء الاتية «برهما» (Brahma) و «وشنو» (Vishnu) و «شيوا» (Shiva) ولم يكن المستوى الفكرى لدى الاندونيسيين يختلف عن المستوى الفكرى عند اهل لغة تامل . فالاندونيسيون اقتنعوا بالعالم الظاهر و الملذات الموجودة امامهم و كانوا يمرحون بمظاهر الكون المحسوسة . فلا غرابة في أنهم عند ما سمعوا من خلال القصص العديدة عن وشنو وشيوا و ظهورهما على الارض في شكل انسان بغرض مساعدة الناس في مصاعبهم المادية و الروحية اعجبوا بها و اصبحوا يؤمنون ببعض هذه الآلهة و لذا انتشرت عقيدتا شيوا و وشنو انتشاراً سريعاً في اندونيسيا ولما أصبحتا شائعتين بين الناس ضمت اليها الآلهة الاندونيسية القديمة او غيرت الى شكل يشابهها مثل ما حدث في الهند الدراويدية . و بمرور الزمن اخذت الافكار الجديدة الوافدة من الديانة الهندوكية تضيق من

لجوة الخلاف القائم بين الشعبين و اوجدت روحا جديدة فى الناحية الخلقية و الدينية و لازالت هذه الروح موجودة الى اليوم رغم إنتشار التعاليم الاسلامية . و تسربت الى اللغة الملايوية الفاظ تعبر عن الشعور المعنوى و الخصائص الدينية و عن الافكار المتعلقة بالاساطير الخ . كما تبرهن على الاثر الثقافى اسماء المدن و المديريات و الجبال خصوصا فى جاوا . و هذه التغييرات التى حدثت فى الثقافة الاندونيسية كما ذكرناها آنفا كانت نتيجة ثورة دينية عظمى اثرت على جميع انحاء اندونيسيا .

ولما جاء القرن السابع المسيحى اصبح الاسلام دين العرب وكان ذلك بمثابة انتفاضة روحية هائلة احدثت تغييرات ضخمة فى حياة العرب . واصبح العرب ينتشرون فى شتى بقاع الارض تجارا ورحالا و اعضاء وفود لنشر الدعوة منذ القرن الثامن الميلادى . و هذه الحقيقة تدفع بعض الناس الى الاعتقاد بان الاسلام دخل جزيرة سومطرة فى اندونيسيا اولا من شبه الجزيرة العربية . ولكن لايوجد اى دليل تاريخى قاطع لاثبات هذا الرأى لان جميع الادلة تشير الى ان الهند هى المصدر الذى استمد منه اهالى سومطرة علمهم عن الاسلام . وليس هذا مجال البحث حول هذا الموضوع . ويكفى ان نقول ان العرب كانوا يفدون الى الهند قبل العصر المسيحى بآلاف السنين لاغراض تجارية وفى بعثات لزيارة آثار قدم سيدنا آدم فى سيلان . فهم اتصلوا اتصالا اوثق بجنوب الهند و بجزر الهند الشرقية . و حصلوا على كميات ضخمة من الروائح و الطيب بانواع مختلفة و اتجروا بها فى جميع انحاء الغرب فى افريقيا وفى اوربا . ومن المعروف جدا ان هؤلاء الناس الذين كانوا يباشرون التجارة فى الزمن القديم كانوا من

الفينقيين وهم العرب الذين هاجروا الى ساحل الشام من سواحل البحرين المجاورة و كان النشاط التجارى لهولاء الفينيقيين وهم قوم عربى عظيم يمتد الى بلاد ايران و الهند و جزر الهند الشرقية حتى الى الصين. ولم ينقطع اتصال العرب بالهند بعد اخفاق شأن الفينيقيين بل استمر اتصالهم بها و ظلوا يتزعمون حركة التجارة العالمية. و يمكن لنا ان نقدر بسهولة مدى اهتمامهم بالهند مما أجاب به اعرابى رحالة حين سأله الخليفة عمر بن الخطاب : ما رأيك عن الهند بوجه عام ؟ فقال الاعرابى هذا القول البليغ الوجيز : ان بحرها ملئ بالدرر و جبالها تزخر بالاحجار الثمينة و اشجارها تفوح بالرائحة العطرة. ان العرب كانوا يحصلون على ارباح كثيرة من هذه التجارة وكانوا يأتون الى الهند فى كل موسم. و الهنود كانوا يحصلون على ارباح واسعة بسبب تجارتهم مع العرب و المسلمين كما صارت للملوك الهنادكة فى ولايات المناطق الساحلية ثروة اكثر نتيجة للتجارة التى كان يباشرها المسلمون. فهم كانوا يجمعون معدل عشرة فى المائة من الايراد كضريبة وكانت التجارة ناجحة جدا بسبب العطف الكبير الذى كان يديه هولاء الملوك نحو المسلمين واصبح المسلمون مستقرين فى مختلف المدن فى جنوب الهند. و يقول مؤلف كتاب «تحفة المجاهدين» الذى ألف فى القرن السادس عشر ان مسلمى هذه المدن كانوا خاضعين للحكام الهنادكة وكانوا فى اقلية لاتتعدى سوى عشر مجموعة السكان: و وصل الاسلام الى جنوب الهند عن طريق التجار العرب فى القرون الهجرية الاولى مع أننا لانستطيع ان نأتى بشواهد تاريخية لاثبات ذلك. والذى يقوى هذا الاعتراض هوعلمنا عن التجارة الواسعة التى كان عليها العرب مع

بلاد الشرق منذ اقدم العصور . و عند ما كان التاجر العربى العادى يزور جنوب الهند لاغراض تجارية بعد ظهور الاسلام كان يشاهد نزاعات دينية شديدة خصوصا فى شبه القارة الهندية .

فى القرن الثامن كان معتنقوا ديانتى شيوا ووشنو (Shiva,Vishnu) فى بلاد لغة تامل يبثون الحقد و البغض علنا ضد البوذيين و الجينيين . و هذا الجو الملى بالنزاعات الدينية و التوتر السياسى قد اتاح فرصة فريدة للتجار العرب ان ينشروا الافكار الجديدة عن الاسلام مثل الايمان المطلق بالله وحده و عدم شرك اى شيئ بالله عزوجل و المساواة بين البشر و ايجاد روح ديموقراطية و عقلية متحررة فى الحياة العملية بحيث لايكون هناك حواجز بين انسان و انسان على اساس اللون او المركز فى المجتمع او النسب . فكانت هناك محاولة سلمية لنشر الاسلام . و التجار نالوا حب اهل البلد بتعلم لغتهم و عاداتهم و تقاليدهم وبدأوا ينشرون المعلومات عن دينهم اولا بضم النساء اللائى تزوجوا منهن الى الاسلام كما جعلوا كل من اتصل بهم فى الشؤن التجارية يعتنق الاسلام . و بمرور الزمن اصبح التجار العرب يندمجون مع عامة السكان ولم ينفصلوا عنهم بدافع الغرور او الكبرياء واخذوا يواصلون مهمة نشر دينهم مستخدمين فى ذلك ذكائهم الفائق و حضارتهم العظيمة و اظهروا مقدرة فائقة فى تفسير الاصول و العادات المتعلقة بدينهم بحيث يتيسر للناس الذين كان العرب يريدون جذبهم اليه . و الى جانب التجار كانت هناك وفود لنشر الدعوة وهى كانت تقضى جميع اوقاتها فى سبيل الله بابلاغ رسالة الاسلام و نشرتعاليمه و هكذا حدث اتصال ثقافى وثيق بين الجزيرة العربية و جنوب الهند فى

القرن الثامن الميلادى. و تأسست عدة مراكز للمسلمين فى گجرات (Gujarat) و مليبار و الساحل الشرقى للهند و عند ما بدأت وسائل الاتصال لنشر الافكار الجديدة عن الاسلام تزداد و تكثر عن طريق التجار و رجال صالحين أخذ الاسلام يتجه نحو سومطرة فى الشرق. وكان معظم دعاة الدين الجديد من اهل لغة تامل فى جنوب الهند اذ كانت هناك نواح شبه عديدة بين سكان سومطرة و سكان جنوب الهند. و دعاة الاسلام فى شمال سومطرة كانوا يدرسون ايضا مختلف نواحى الحياة فى سومطرة و يتأملون فيها. فوفقوا فى تهيئة انفسهم لقبول الدين الجديد بحيث تركوا اثراعميقا لهذا الدين الجديد و لافكاره بوجه عام على ثقافة سومطرة و دعاة الاسلام كانوا يعلمون ان الاسلام يدعو الى شيئ جديد و انه يستطيع ان يخلق من جديد افكار الشعب و مشاعره. و اخذوا يسلكون سبلا مختلفة لتحقيق هذا الغرض. و كانت اللغة ذات اهمية كبيرة لهؤلاء الدعاة و قرر المشرون الذين ذهبوا من جنوب الهند و نشروا الاسلام فى شمال سومطرة ان يكتبوا اللغة الملايوية بالخط العربى اذ انهم كانوا يكتبون به فى وطنهم فى جنوب الهند أى بين المسلمين الذين يتكلمون لغة تامل. ومن هنا اصبحت اللغة الملايوية المتداولة فى سومطرة تكتب بالخط العربى حتى جاء الهولنديون و غيروها الى الخط اللاتينى. و بما ان الملايويين قبلوا اللغة العربية فان لغتهم الخاصة كانت أيضا تكتب من اليمين الى اليسار.

و توجد هناك نزعة عند شعبى الهند و اندونيسيا نحو التصوف وكل ماهو غامض و مبهم. و كان اهالى جنوب الهند قد ادخلوا فى اندونيسيا

العادات الصوفية قبل زمن بعيد من ظهور الطرق الصوفية و انتشارها فى جميع انحاء العالم الاسلامى. وقبل ان تصبح كتب الامام الغزالى ومؤلفات المتصوفين الاخرين من العرب و الفرس معروفة فى الهند و اندونيسيا كان هناك ميل شديد نحو ممارسة مختلف انواع الرياضة الصوفية اذ ان الناس فى كلا البلدين اعتبروها اعلى درجات العبادة.

ان دخول الاسلام فى جنوب الهند اولا قد سهل لسكان هذه المنطقة معرفة لغة العرب و عاداتهم و تقاليدهم و اتاح لهم الفرصة للاتصال بالفرس فيما بعد. و ان القصص الهندوكية و حكايات الغرام و اساطير الامراء و الاحلام و الطيرة و الماردين الطائشين و الاحجيات التى لايمكن حلها و الاميرات التى لايمكن الوصول اليهن و الرهبان و عمالقة الغابات و سكان السماوات و الهواء و البحار كلها اصطبغت بصبغة اسلامية و عرضت اسماء الالهة و الابطال الهنود فى اشكال متغيرة بينما برهنت اعمالهم من الخير و الشر على قدرة الله و عظمته و الى جانب هذه المواد المستمدة من تراث الهند ادخل الشعراء شخصيات روائية جديدة مأخوذة من الاساطير العربية والفارسية. وكان جنوب الهند مهدا لمعظم قصص الغرام و الاساطير الاسلامية وهى انتشرت من هناك الى الشعوب الاسلامية فى جزر اندونيسيا حيث طرأت عليها تغييرات بدون ان تمس ظواهرها الاساسية التى تدل على منبعها الاصلى.

و الى جانب هذه الاساطير الدينية المهذبة للاخلاق ظهر هناك لون اخر من الادب فى شكل الحكايات و اخذ ينمو ويساعد التقدم الروحى و المعنوى لمسلمى اندونيسيا. و بذلك اصبح جنوب الهند هو المصدر الاول لهذا الادب الاسلامى.

ان الاعياد و الحفلات و مراسيم الزواج و المأتم و اقامة الضرائح للرجال و النساء فى اشكال مختلفة ، كل هذه الاشياء مشتركة بين جنوب الهند و اندونيسيا .

و حقيقة وجود نواح عديدة مشتركة بين الاسلام فى جنوب الهند و الاسلام فى اندونيسيا ظاهرة جدا بحيث لا تحتاج الى مزيد من التفسير و يجب الا ننسى ان معظم مظاهر الدين كانت مستمدة من جنوب الهند و من ابرز الدلائل على ذلك هو الطريقة الشعبية التى يمارس بها الاسلام فى البلدين و طبيعة التصوف و الادب الاسلامى بنوعيه المثالى و الرومانتيكى و الالفاظ الكثيرة المحرفة الى لغة جنوب الهند من العربية و الفارسية و طراز بناء المساجد فى القرون الاولى للاسلام و الضرائح و النصب التذكارية عند القبور .

وصل الاسلام الى آتشيه Ache فى هذا الشكل الذى يجمع بين العنصر الهندى و العربى وهو اقدم شكل عرف له وظل موجودا فى شمال سومطرة حتى دخلت اليها تقاليد من مصرو شمال افريقيا بعد سقوط بغداد فى عام ١٢٥٨ م . و هذه التقاليد الجديدة التى دخلت اليها عن طريق جنوب الهند كانت معروفة منذ العهد الفاطمى فى مصر . و اخذت تزداد انتشارا فى الهند و سومطرة و فى جزر اندونيسيا الاخرى ابتداء من النصف الثانى للقرن الثالث عشر .

ان الآثار الدينية التى وصلت الى الهند من مصر عن طريق الاتصالات التجارية الكثيرة اخذت تنتشر على نطاق واسع بسبب الصداقة الوطيدة بين حكام الدولتين . و حضر الى الهند عدد كبير من الرجال

الاتقياء وذهبوا من هناك الى اندونيسيا و الانحاء الاخرى من جنوب شرقى آسيا . و الى جانب الشيوخ و الاتقياء حضر الى الهند كثير من العلماء فى القانون و الادارة من مصر و الشام و العراق و خراسان و اتجهوا نحو جزر اندونيسيا .

و فترة الاتصال هذه ، لها اهمية خاصة إذ انها ولدت مانسميه عادة بالتعليم الاسلامى . وكانت سومطرة منذ انتشار الاسلام فى اندونيسيا تتلقى من الهند دروس الاسلام و تعاليمه و ادبه وحكايات ابطاله ومذاهبه و مراسيم حفلاته و اعياده . وأدى كل ذلك الى وجود مجتمع اسلامى يعرف افراده اشياء كثيرة عن الحضارة الاسلامية من خلال اتصالاتهم بالعرب و تعلم اللغة العربية . و تعود هذا المجتمع الجديد ان ينظر الى المسلمين المنحدرين من اصل هندى و فارسى على انهم هداتهم و مرشدوهم للدين الجديد ولم يستخفوا بالذين لم يقبلوا الاسلام كما لم ينفروا من اناس غير مثقفين بل عاملوهم بالتسامح مثلما عاملوا الهنود . و بمرور الزمن اصبح المسلمون المحليون يختلطون باهل وطنهم بدون اى تردد وساهموا الى حد بعيد فى اشاعة الافكار الاسلامية وظهرت بعد ذلك جماعة من المفسرين و مدرسى اللغة العربية و المترجمين . و مع ان هولاء كانوا قليلين فى العدد الا انهم لعبوا دورا هاما فى نقل النشاط الفكرى عن العلماء و المفكرين فى ما وراء البحار بانتظام . و كونوا نواة طيبة من الناس يفهمون الفكر الاسلامى و يوضحونه و يعلمون اللغة العربية لاهل وطنهم . و ان تدفق هذه الافكار لم يكن يحدث بالصدفة بل كان الملوك فى آتشيه Ache و فى الانحاء الاخرى من جزر اندونيسيا يبذلون جهودا مستمرة لتحقيق هذا الغرض [illegible]

كتاب ألف ليلة وليلة

الدكتور سنيق كار جنرجى

(بقية المقال الذى نشر فى العدد السابق)

٤ ـ عصر الابطال من الشعب : سيرة عنترة و الأدب المعاصر

و كتاب « الف ليلة و ليلة » يتعلق بالنوع الثانى من أنواع الأدب السابق ذكرها أى مايتصل بالعالم العربى بأسره الذى استقام أمره بالدولة الاسلامية العربية . ان الرجال و النساء الذين جاء ذكرهم فيه ليسوا على العموم هم البدو سكان صحراء العرب الذين كانوا يتجولون من مرعى إلى آخر بقطائع أغنامهم و أسراب ابلهم و خيولهم ، يعيشون على الحروب و المعارك فيما بينهم و التعشق ، بل كانوا غالبا من سكان بغداد أو البصرة أو دمشق أو القاهرة ، و بهذا لم يكونوا من الرعاة أو القادمين من الصحراء . و لذلك نجدهم تجارا أو أصحاب حرف أو رجال علم، يبتغون الاتصال بباقى بلاد العالم . وكانت آفاقهم الفكرية كتلك التى كانت لدى أهالى المدن المتحضرين .

لكن العرب البائدة لم تستطع أن تعيش عيشة المتمدنين بما فيها من طيبات الرزق و مرافق الحياة . و لهذا كانوا يقنعون بصياغة الشعر المرتبط بعالمهم الضيق الذى تعودوه . و كان الشعراء الأقدمون ينظمون القصائد الطويلة التى تمثل حياتهم الصحراوية و مشاكلهم و عقائدهم . و بعد ظهور الاسلام اعتنى العلماء الأفاضل الذين كانوا يختلفون إلى المدن بالأدب البدوى و لهذا ارتقى ونمت تقاليده القديمة . و أخذ شعراؤهم فى تأليف

القصص الشعرية التى تحكى مخاطر و أعمال أبطال البدو و تنبئ عن حياتهم الصحراوية .

و فى أطراف صحراء العرب اتصل العرب بأهل مدن الشام المتحضرين و كذلك بالآشوريين البابليين و الايرانيين و كانت هناك جماعات قليلة العدد تتكلم العربية أنشأت لنفسها حياة المدن و جعلتها راقية نامية .

و فى القرون الأولى بعد المسيح ، أوجد العرب المتأثرون بالحضارتين السورية و الرومانية حضارة مدنية مقلدين بذلك الرومان والسوريين ، و لكن على الرغم من ذلك كانت على درجة كبيرة من السمو و رقة النظام ، حتى ان ملكا عربيا ممن كانوا يقيمون على أطراف الصحراء العربية و الذى كان كأحد البدو المقيمين فى المدن ، أقام هذا الملك فى القرن الثالث الميلاد مملكة أو امبراطورية عربية قوية عاصمتها بالميرا فى لبنان . و كان اسم هذا الملك « هدينة » الذى ينطقه اليونانيون « هديناتهاس »، فلما مات قامت زوجته زينب مقامه فحكمت البلاد حكما يسوده الحزم و النظام . ولا ريب أن بلاد هديناتهاس و زينوبا (كما يعرفونها فى اليونانية) ظل مركزا للثقافة المدنية العربية فى ابان عهدها الأول، و لكن تلك الثقافة الناشئة لم تؤثر فى الحياة البدوية للعرب الذين آثروا طرق حياتهم الخاصة، و انا لنجد أن الأدب العربى القديم لم يذكر هدينة و زينب الا قليلا ، كما أن الغموض و الاختلاف يحيط بتاريخهما و ماحققا من أعمال.

و بعد أن استتب الأمر للاسلام و نمت الحضارة العربية فى ظله بدأ أدب جديد فى الظهور وتم توسيع نطاق الأدب القديم فى أسلوب

جديد و لهذا فان القصص الغرامية التى كتبت شعرا و نثرا نالت استحسانا عاما.

و هكذا انتقلت التقاليد الأدبية القديمة فى الشعر العربى إلى القصص الشعرية الجديدة لأبطال العرب الساكنين فى الصحارى. و لهذا فان العرب المقيمين فى المدن كانوا دائما يعجبون بحياة آبائهم و اخوانهم البدو، و من ثم عم بينهم هذا الأسلوب الحديث من أدب القصة الغرامية.

و قبل ميلاد النبى صلى الله عليه وسلم كان هناك محارب كبيروبطل مقدام هو عنترة بن شداد. وكان عنترة شاعرا خلا احتلت احدى قصائده مقاما رفيعا بين «المعلقات السبع» التى ورد ذكرها من قبل. و كان عنترة يمتاز كذلك بسائر المزايا التى يتصف بها عرب الصحراء من سماحة وجود واقدام. و لهذا أصبح مثلا و بطلا شعبيا لدى العرب جميعهم. وكان أبو عنترة شيخ قبيلة عربية تسمى عبس ، لكن أمه كانت امة سوداء من افريقيا و لكن هذا النسب الوضيع من ناحية الأم قد تبدد لما أصابه من مجد و بطولة فى المعارك و الشهرة فى نظم الشعر.

وكان عنترة يحب ابنة عمه «عبلة» التى كانت تبادله الحب فهى على عادة العرب كانت تعتبر زوجته، و لكن قبل أن يبنى بها، ابتلى بسبب شجاعته و بطولته.

و قد اعترفت العرب بنبوغه و كماله فى الشعر، ثم نال مقاما ساميا حين علقت قصيدته مع باقى المعلقات على باب الكعبة الشريفة بمكة المكرمة.

و مات عنترة فى المعارك فى سن الشيخوخة العالية

بدأ عصر غرامى جديد من بين عرب الصحراء الذين أعجبوا ببطولة عنترة وحياته الغرامية، أساسه الحياة البسيطة التى عاشها عنترة. وقد اتخذت القصص الشعرية التى تروى عن عنترة منذ القرن الثامن الميلاد شكلا خاصاً بتعليقاتها و شروحها التى قام بها فحول الشعراء و الرواة و المنشدون. و يبدو أن قدرا معينا من الاتجاه الاوروبى (الايطالى الفرنسى) فى الأدب الغرامى قد سرى إلى قصة عنترة مضيفا إليها رواء وبهاء. و لكن ذلك حدث فى زمن متأخر. و حوالى القرن الثانى عشر للميلاد، اتخذت القصص الشعرية لعنترة صورة مشبهة لما هو موجود فى عصرنا، وقيل ان الاصمعى، أحد العلماء الكبار من النحويين و الشعراء، وهو الذى كان متعلقا ببلاط الخليفة هارون الرشيد ببغداد، قد ألف اولا سيرة عنترة اوقصته بالاجمال و مؤلفه قوبل باستحسان عام وتداول بسرعة زائدة، حتى انه طبع مرات عدة، و شرحه الشارحون و علق عليه الكتاب و المنشئون. وكان ذلك طبقا لماتقتضيه الأحوال و الشئون العصرية. ثم نهض الشعراء و الكتاب و الرواة السمارون فى زمن متأخر، فأخذوا يشرون تلك السيرة و يبذلون جهودهم فى توسيع نطاقها، حتى اصبحت ديوانا ضخما كما هى موجودة فى عصرنا هذا.

و هذه القصة الحماسية وجدت بمجلدين أحدهما الحجازى او العربى وهو اكبر من شقيقه الآخر فهوطبع و أصدر فى القاهرة فى ٣٢ جزءاً و الآخر الصغير وهو الشامى الذى طبع فى بيروت فى ١٠ أجزاء و لانجد فيه القصص التى تتعلق بالبطل او البطلة عنترة و زوجته عبله فحسب، بل نقف فيه على تفاصيل أسلاف هاتين الشخصيتين الباسلتين من أحوالهم

و شئونهم و من معاركهم و مواثيقهم وغير ذلك مما لاصلة له مباشرة بالقصة الاصلية المرموقة و ما زالت سيرة عنترة مقبولة بين عرب الصحارى مثل قصة مهابهارت الهندية القديمة او القصص التى لها صلة بقبائل راجبوت من الهند القديمة ، فى القرون الوسطى كما نجدها فى عهد برتهوى راج او مثل قصص الملك آرتهر فى اوروبا الغربية ، و كما ذكرنا من قبل ، ان رغبة الناس فى سيرة عنترة كانت مستمرة ايضا فى المدن . ففى المقاهى الكبيرة ، و الجامع و الاندية بالقاهرة ، وغيرها من المدن فى العالم العربى ، يقص الرواة و المنشدون هذه القصة بمنظومها و بمنثورها ، و السمارون يرافقهم موسيقار بالرباب يلعب بالموسيق حينما يقص السمار القصة ، و الجويصير مثل ما كان لنتراورس وجانك ليورس فى القرون الوسطى بفرنسا ، لاشك ان قصة عنترة بن شداد قد حصلت على مقام رفيع ، فى الادب و الثقافة العربية لعرب الصحارى و هى فى ذلك مثل ما قال رولیند بفرنسا ، و روديار سدى كمبادار بأسبانيا ، و آنغور فى روسيا القديمة و الملك ماركو كرا الجويك بياكوسلاويكا و الملك جياسر بتبت و آسيا الوسطى و جانكر بكالميكس و المغول و الملك آرتهر ببريطانيا و اوربا الغربية ، و برتهوى راج جوهان فى اوائل الزمن الراجفوتى بالسند و لاوسين فى اوائل عهد البنغال . و هناك كتب احرى عالمية تاريخية غرامية تشابه سيرة عنترة مثل « سان كوف جن يان » الصينى او «رومانس آف دى تهرى وارنك استيتس» (غرام الدول الثلاث المتحاربة) و دواوين أخرى مثل « جينحى مونوغا تارى» و «هيك مانوغا تارى » فى القرون الوسطى بيابان و كل مارآه العرب الصحراويون مرغوبا فيه فى خاصة ... الحماسة

و الشجاعة و الاعمال المدهشة الخطيرة فى الحروب و المعارك ، و المعجزات من الاعمال : النجاح فى الحب و الغرام و المواساة البالغة الحد ، و الافتخار بالاعمال الحماسية للاسلاف وكل هذه الاشياء توجد فى هذه الكتاب بمقدار وافر و لذلك فقد امتازت بقيمة اجتماعية خاصة لها ايضاً . و المستشرق الالمانى « وان هيمر » قد قدم سيرة عنترة إلى العالم المتذوق بالادب العلمى فى اوربا ، بواسطة مقالة طويلة ، قد كتبها فى سنة ١٨١٩ م . و على الاغلب فى ذلك الحين نفسه قام تيرك هيملتن الذى كان سكريترا فى القنصلية البريطانية الشرقية لسلطان تركيا بطبعها و نشرها فى مجلدات اربع فذكر فيها ثلث القصة التى جاءت فى النسخة الشامية الصغيرة ، من سيرة (عنترة ، غرام بدوى ، لندن ١٨٢٠) و القصة بأسرها سواء أكانت فى النسخة الصغرى او الكبرى منها لم يقدر لها قط ان تنقل بجميع أجزاءها فى أية لغة من لغات اوربا ؛ بل على العكس من ذلك انا نطالع و نتمتع بالادب السنسكرتى فى مهابهارت و الادب الصينى فى سان كوجى او الأدب اليابانى فى جنجى مونا غوتارى فان تلك الكتب بتمامها قد نقلت الى اللغة الانجليزية مع مالها من الجمال و الروعة و حسن البيان وقد يكون سبب ذلك راجعا إلى الرجحان الثقافى العلمى الذى كان للعالم الادبى فى ذلك الزمان ، لان المعارك و اعمال البدويين لم تأت بأى شئ جذاب ، حقيقة ؛ مما ينشط الرجل المثقف فى العصر المتمدن . و لذلك السبب الوحيد ، لعل أحدا من العلماء الكبار لم يعتن بها بعد تيرك هيملتن لان العناية بها لم تكن مثمرة جدا ولكن نسلم بأن هناك من العلماء من بحث ، بعد وان هيمر وتيرك هيملتن ، عن مسائل كثيرة تتعلق بقصص سيرة عنترة و حين نمعن النظر فيما ترجمه

نيرك هيملتن من سيرة عنترة نرى ان لبعض الأجزاء الوصفية منها شأنا عظيما و متعة رائعة يحس بها القارئ و مع ذلك هناك حقيقة لاتنكر وهى ان قدرا هاما مما حوته السيرة مطرد النسق، فان المعارك تجرى على منوال ساذج عادى، و كذالك الخطب و المحادثات لهم كما ان خطب و اعمال الرجال و النساء تكون معادة و مكررة دائماً، لكن أسلوب البيان يتنوع بالوان حرة طبيعية ممتعة، فالقوة الجذابة المؤثرة لتلك السيرة لا تغرى الا اولئك البدويين من اهالى الصحراء (و ايضاً أهالى المدن) الذين الفوا تلك الحياة الصحراوية واطمئنوا بها.

و الأدب الغرامى المحتوى على المنثور و المنظوم منه معاً، لا يقتصر على دورة عنترة وحدها فيما بين العرب، بل هناك دورات أخرى تماثلها، وهى ايضاً مليئة بالقصص الحماسية التأريخية و ايضاً مروية عن الرواة و السمارين و مسموعة فى البيئة العربية من البدويين و المتحضرين، و منها دورة بركات ابى زيد الهلالى و لكن لانجد فيها قدراً زائدا من المعجزات و النادرات الاقليلا، و قصة ابى زيد نشرت باربعة اجزاء فى كل من بيروت و القاهرة، و تلك القصة لم تنقل فى اى لغة من اللغات الاوروبية الا ان الفاضل الانكليزى الملم بالآداب و المعارف العربية المستر اى، دبليو، لين قد اقتطف مقتبسات مؤجزة منها فى كتابه المعروف بـ «دى مودرن ايجيبشين» (المصريون المحدثون) و هناك رواية غرامية اخرى من هذا القبيل وهى «سيرة المجاهدين» التى اشتهرت فيما بين الناس باسم آخر و هو سيرة دلة تسمية باسم بطلتها هى دلة. و كان هناك ملك معروف جداً

فى أهالى مصر هو الظاهر بيبرس الذى حكم البلاد من ١٢٦٠ إلى ١٢٧٧ و كان عادلا و محبوبا عند رعيته المصريين . و مازال المصريون يذكرونه ولن ينسوه أبداً ، فهناك رواية غرامية حول شخصيته الجذابة التاريخية من العصر الاوسط المصرى و هى شائعة ذائعة بين اهالى مصر بصفة « خاصة » و هى تسمى سيرة الظاهر و ان المستر اين، دبليو « لين » أخذ جزأ ملخصاً من هاتين القصتين ايضاً .

و الأدب العربى القديم فى مطلع مهده —— الأدب الشعبى مع مظهره الخلق الصحراوى الجذاب و مع أحواله و شؤونه التى كانت قبل الاسلام حتى انه لا تمله الطبائع السليمة ، لانه يمثل البيئة الصحراوية بين ايديها تمثيلا رائعاً جامعاً ، و كان له وقع عظيم فى نفوس المحبين للادب فى اوربا وغيرها من الجهات، و لاشك ان هذه القصص الغرامية الحماسية لم يقدر لها ان تكون مقبولة عامة بين الناس لكن بعض المنظومات العربية التى تمثل الحماسة العربية الخالصة مما وجد فى مطالع القرون بعد المسيح فهى قد ترجمت إلى اللغات و نالت قبولا عاما . ان «المعلقات» قد انتقلت إلى اللغة الانجليزية كاملة، و اول من اعتنى بترجمتها هو سر وليم جانسن فنشرها بالمتن العربى المخطوط بالخط اليونانى ايضاً فى القرن الثامن عشر و تابعه فى ذلك الصدد المغرمون الآخرون بالأدب العربى ، و قد عمت شهرة الادب العربى البلاد الهندية ايضاً و بنوع خاص شاع الادب العربى واشتهر فى مقاطعة البنغال (بالهند) حتى اننا نجد فيها شعراء مجيدين مثل الفقيد موهت لال موجمدار و قادر نواز الذين بذلا جهودهما فى تقليد و ترجمة الأدب العربى من عهد قبل ظهور الاسلام إلى اللغة البنغالية ،

و مع قطع النظر عن هذا التأثر المحدود فى المغرمين بالأدب العربى ، يستطيع كل واحد انْ يدعى ان كتاب الف ليلة و ليلة هو الكتاب الوحيد ، الذى جاء بالرسالة العربية و الاسلامية من العهد الاوسط بأسره الى شعوب العالم ، حينما اعتنقت العرب الاسلام و خالطت الناس من الاعاجم و هكذا وسعت نطاق حياتهم المحدودة الأطراف و النواحى .

٥ ـ المطبوعات من كتاب الف ليلة وليلة مع المتن العربى وتراجمه إلى اللغات العديدة وانتشارها العام

ان كتاب الف ليلة وليلة حصل على شهرة بعيدة وقبول عام واسع النطاق ، بين الناطقين بالضاد ، كما يتبين من مخطوطات غيرقليلة و مماثلها كالها من الكتب التى ألفت تقليداً له ، فى العالم العربى ، وقد أصبحت اللغة العربية مطبوعة بالحروف المتنقلة حين بذل الناشرون الاوربيون جهودهم فى ذلك منذ القرن السابع عشر ، لكن رجال الشرق قد قنعوا بالمخطوطات ثم بالمطبعة الحجرية فى العصر الحاضر . اما كتاب الف ليلة وليلة فهو مقبول و معروف فيما بين المتكلمين باللغة العربية ، لانا نجد فيه خليطا من الاساليب المتنوعة من الأدب العالى الانيق حتى الحوار العادى السخيف . ومع ذلك ، هويمثل معيارا متأخراً للأدب العربى فى القرون الوسطى وهو مازال قائما حتى الآن .

و النسخة التى سار ذكرها و شاعت فى مصر ، قد مهدت لكتاب الف ليلة وليلة متنا أساسياً و الطبعة الاولى له ، التى كانت بالطبع الحجرى قد نشرت فى كلكتا من ١٨١٤ إلى ١٨١٨ تحت اشراف باحث قديم إلى كلكتا

من الحجاز لذلك الغرض، وقد نشر منه خمس مايحتويه كتاب الف ليلة وليلة (إلى قصة سندباد البحرى وهى ٢٠٠ ليلة) و فيما بعد جاءت طبعة اخرى (بالحروف المتنقلة) بأحسن وجوه الطباعة، تحت ادارة مواطن بنغالى هو «وليام ايج ميك ناغتن». و فى هذه الفترة (١٨٣٩-١٨٤٢) نشر الموضوع كله من كلكتا و كانت هذه الطبعة مبنية على المخطوط المصرى و قبيل ذلك، بدت طبعة أخرى (و كان ذلك خطوة كبيرة ثانية الى طبع الكتاب بأسره) من بولاق (بقرب القاهرة) فى ١٨٣٥-١٨٣٦. و كان مسئولا عن ذلك الفاضل الالمانى العربى «مارمن زوتين برك» و الطبعة المصرية مع شقيقتها بكلكتا طلمت معيارا للكتاب. و اغلب تراجمها الاوربية كانت منقولة عنها. و انما كهنود نفتخر بان ثلاثة كتب خيالية ضخمة تمثل الثقافات الثلاث لثلاثة بلاد عظيمة، قد نشرت بالهند خلال عشرة اعوام او اثنى عشر عاما مبتدأة من سنة ١٨٢٩، كانت كلكتا البقعة الوحيدة التى سعدت بطبع الكتب الآتية فيها، وهى: (١) شاه نامه للفردوسى، أرجوزة شعبية للفرس، وهى التى طبعت فى اربع مجلدات سنة ١٨٢٩ تحت ادارة «تار نار ما كان» (٢) وخلال ١٨٢٩-١٨٣٤ اصبحت مهابهارت السنسكرتية مطبوعة بالحروف الناغرية تحت مراقبة ايشياتك سوسائتى بكلكتا. و هذه الطبعة كانت اولى الطبعات لمهابهارت الفخمة، التى أنشأتها الهند. (٣) و أخيراً خلال ١٨٣٩ - ١٨٤٢، طبعت «الليالى» كاملة من كلكتا مرة ثانية، وهى نفس ما كان قد نشرها و طبعها «وليام ايج ميك ناغتن» مع كل الأناقة و الرشاقة، من قبل، فكتاب الف ليلة وليلة كان اكبر الدواوين الخيالية كما كان هو أكبر

الحقائق العماية ، فى اللغة العربية معاً ، و من الطبيعى ، ان متن الليالى ، قد قيس بما وجد من المخطوطات الأخرى المستزادة ، و فى ذلك ، لعب العالمان الالمانيان «هابث» و «فليشار» دوراً هاماً .

و هذان الفاضلان قد تحصلا على مخطوطة كاملة لكتاب الف ليلة وليلة من تونس ، و قام بنشرهما باثنتى عشرة مجلدة عن برسلاف فكانت تلك ، طبعة اخرى لليالى (١٨٢٥ - ١٨٤٣) فعلى ذلك كانت تعتبر هذه الطبعة فى الدرجة الثانية الا انها قد اكتملت فى سنة ١٨٤٣ - و كما ذكرناه سابقاً ان العالم الفرنسى «آنتوئن غيلاند» اعتنى بان يترجم «الليالى» بتمامها إلى اللغة الفرنسية من العربية (١٧ - ١٧٠٤) و ان «غيلاند» قد اضاف اليها حكايات محدثة مالم تكن من الحكايات الاصلية فى شئ ، نحو قصة علاؤالدين و السراج و قصة على بابا و اللصوص الاربعين ، فهما قد حسبتا جزءين من الليالى و اندرجتا فى متن «والغيت» و لوانهما لم توجدا فى المخطوطة المصرية القديمة و بواسطة ترجمة «غيلاند» لليالى ، انتشر صيتها فى جميع بلاد أوربا .

و الترجمة الاولى لليالى ، من اللغة العربية الاصلية مباشرة إلى الانجليزية كانت لتارنتس فى سنة ١٨٣٨ و قد ترجم منها ثمانى حكايات فحسب ، و بعد ذلك نشر «اين ، اى ، دبليو لين» ترجمة كاملة لها لكنها كانت مختصرة و مأخوذة من الطبعة البولاقية خلال ٤٢ - ١٨٣٩ ، و الترجمة الاولى «لليالى» بتمامها قام بها «جان فيان» و ترجمها من الطبعة البولاقية و المطبوعات التى اصدرت من كالكتا ، و ان ترجمته قد نشرت تحت ادارة «ويلون سوسائتى» بلندن ، خلال ١٨٨٢ - ١٨٨٤ ، أخيراً نشر السير رچارد برتان»

بترجمتها كاملة مكملة بجميع معانى الترجمة، و أضاف إليها جميع القصص التى مضت فى الطبعات السابقة من البولاقية و الكلكتوية و ايضاً جميع الحكايات المضافة التى جاء بها «غيلاند» و جميع القصص التى وجدت فى المخطوطات الاخرى «لليالى» و هذه الترجمة الكاملة لبارتان كانت مطبوعة و منشورة فى ١٨٨٥ من بنارس تحت اشراف «كام شاستر سوسائتى». و قد طبعت هذه الترجمة اكثر من مرة وقد تحشيت عليها بسلسلة جميلة من الصور و الرسوم. و هناك ترجمة فرنسية لـ «ماردرس» وهى ايضاً ترجمت إلى الانجليزية و هناك تراجم «لليالى» اخرى إلى اللغة الالمانية من العربية الاصلية، و هناك ترجمة جيدة لها فى اللغة الالمانية، ترجمها اينولت مان (بست مجلدات ١٩٢٩ - ١٩٢١) و فى اللغات الهندية نحن لانجد لليالى تراجم كاملة من العربية، بل تراجم مختصرة وهى اما مأخوذة من الترجمة الانجليزية او الفارسية او الاردية.

و ترجمة الليالى للسر «رچارد برتان» هى اكبر واضخم التراجم الانجليزية الادبية القديمة وهى تمثل روح الليالى اسمى معانى التمثيل. و كان «برتان» ضابطا بالجيش البريطانى فى الهند و اقام فيها، و كانت هوايته لاقتحام المخاطر مشخصة و ممتازة بين الناس، كان قد تجول فى بلاد آسيا و افريقيا كثيراً. و كان يعرف العربية حق المعرفة و زار مكة الشريفة و المدينة المنورة مختفيا و متنكرا فى زى المسلم الافغانى، حينما كانت الابحاث السرية عقوبتها الاعدام ولعله كان الرجل الثانى فى هذه الناحية. بينما كان «وليم دوتى» الاول من ذلك فقد عاش بين معاشر العرب الى مدة بعيدة، معتزا و محبوباً بينهم و متقلدا بطرق حياتهم و لذلك كان السر «رچارد

برتان» احق بان يترجم «الليالى» وقد ترجمها الى اللغة الانجليزية فى اسلوب بديع و نثر ممتاز وكان يمثل الاصل بجميع مزاياه من المعانى و الالفاظ و مجموعة القصص بأسرها، سواء أكانت مخطوطة او مطبوعة لم تنشر. اما «برتان» فانه نشر هذه القصص فى سبع عشرة مجلدة وكانت كلها محتوية على ٤٢٦ قصة فقط. فالمجلدات العشر الاولى منها يبلغ عدد القصص فيها ٢٣١ قصة، كما هى فى الطبعة الواغينية، فى حين ان المجلدات السبع الباقية يبلغ عدد قصصها ١٢٥ قصة. وهى على شكل الفهارس و هذه ترجمة كاملة خالصة. و ان اغلب القصص و اجزاءها لاتوافق اذهان الاطفال و الناشئين المراهقين، و على الرغم من ذلك، هى ذات قيم عند المغرمين بالشعر و علماء الاجتماع و طلاب الادب الفنى الخالص فهى لم تحذف حذفاً و فى ترجمة باثن هناك ٣٥٢ قصة لاغير - ١٩٣ من «الليالى» و ١٥٢ من الملحقات.

و هناك فى الليالى أجزاء منظومة يعتد بها، و يبلغ عددها ١٢٠٠ منظومة تقريباً. و هذه الملحقات الشعرية تزيد جمالها الادبى إلى حد بعيد، على الرغم من انها تكرر و تعيد نفسها أحيانا، و تكون هى ايضاً فى اغلب الاحيان مبتذلة سخيفة و مطولة. و مع ذلك فان بعض هذه المنظومات حقيقة جيدة بديعة الصنع و النسج، وهى تبلغ ذروة الكمال القصوى فى الشعر العربى. وقد أتى «برتان» بتراجمها العذبة الممتعة بكل مهارة واناقة. وهذه المنظومات كثيرة فى تلك الاجزاء من الليالى، بصفة خاصة، التى تنبئ عن احوال و بيئات العرب ممن سكنوا بغداد او العراق، و ان برتان يعرف حق المعرفة ما يتعلق بالحياة العربية و هناك قليل من الاوربيين الذين

قدر لهم ان يعرفوا ذلك انه قد اضاف إلى تراجمه حواشي وهوامش للمتن العربى فهذه الحواشي و كذلك مقالته الأخيرة عند ختام ترجمته ، قد اضافت كلها إلى ترجمته حسنا و اناقة ، و قدراً و بهاء ، و هذه المقالة زينها برتان بمعارف قيمة فى مناسبة الليالى و تطوراتها و اهميتها كوثائق أدبية و اجتماعية . و لاشك ان لتبويب و لتحليل القصص ايضاً مقام سام فى مقالة «برتان» . و الافاضل الآخرون من الاوربيين ايضاً نقدوا الليالى ، و تاريخها و تطوراتها . و فى هذا الصدد كتاب المستشرق «جاى استرب» المسمى بـ «استدى اور توسند اوك اين نات» معروف وجدير بالذكر وقد نشر فى ١٨٩٤ م وقد ترجم حتى الآن الى اللغة الفرنسية و الالمانية .

٦ — تبويب حكايات الليالى

لا يمكن ان يتم البحث فيما نحن فيه ، فى مثل هذه المقالة الوجيزة و على الرغم من ذلك ، فانه يقال على سبيل الاجمال ان حكايات الليالى ، يمكن تبويبها فى المجموعات الآتية :ـ

(ا) الحكايات الاصلية الواردة فى كتاب الف ليلة و ليلة و هى التى تكون فى منزلتها اساسية . هذه الحكايات كانت مستعارة من الهند بواسطة الفرس ، ولا شك ان ميزتها الهندية قد تبدلت الى حد بالغ و انا نلاحظ شيئا واحدا فى القصص الهندى و هو ان واحدة منها تنشق الأخرى فيتداخل بعضها بعضاً ، و الحكايات الأساسية ، تنبئ عن غدر النساء ـــ مثل قصة شهريار و أخيه الملك شاه زمان ، و زواج شهريار من شهرزاد [illegible] الحكايات الأخرى [illegible] ، والحكايات الشعرية والغرامية

و ايضاً الحكايات التى تتعلق بالجنة و العفاريت فهى داخلة فى هذه الطبقة من القصص، مثل قصة السماك و الجن و قصة حسن البصرى، و قصة نجل الملك بدر، و ابنته جوهر و قصة قمر الزمان و نجل الملك بدر و قصة سيف الملوك و بديع الزمان و قصة اردشير و حياة النفوس و قصة الحصان السحرى.

(ب) و قصص بغداد ـ و هذه القصص تخبر عن أحوال العرب الذين تحضروا و استوطنوا بلاد العراق فقصص هارون الرشيد و حاشيته داخلة فيها. و هذه القصص صادقة حقيقية؛ و هى مبنية على تقاليد تاريخية، و من شأنها انها ترسم امام عيوننا صورا جليلة طريفة من البيئة العراقية فى عهد بنى العباس، وهذه القصص علقت عليها من الحواشى و البيان الشعرى.

(ج) القصص ذات الصدر المصرى العربى. وتلك القصص تتكلم عن الجنة و الحور و السعالى. وقصة مصباح علاء الدين مختصة بهذه الطبقة. و ذلك فان قصص ملوك مصر من العصر الاوسط تتعلق بها ايضا، و بالنسبة الى العصر المذكور، انما هذه القصص أحدث مما هو مذكور فى الطبقتين الاولين.

(د) حكايات الحروب و المخاطر العسكرية، ما تنبئ عن الحماسة و البطولة. نحو قصة عمر النعمان و هما تمثلان العرب و العجم كليهما، و نرى فيها ان هناك أثراً ما من العصر الأوسط الاوربى اليسوعى.

(ه) مجموعات الحكايات مع خصائصها الممتازة وهى:

(١) القصص التى تحكى عن المخاطر و المشاق للتاجر السندباد او السندي باد. وهى مبنية على القصص العجيبة [illegible] المخاطر التى قد

ارتكبها البحارة العرب من التجار و الملاحين فى الابحار الشرقية على الخصوص ، و فى بعض الاجزاء من الليالى ، نقف على الأثر اليونانى من الأدب ، كما نرى فى بعض حكايات السندباد مثلا و هناك ايضاً أثر السمارين المصريين من القدماء .

(٢) الحكايات الحكمية - على الخصوص فى الأنباء عن حكمة السياسيين من الوزراء و المستشارين للملوك . و هذه القصص مؤسسة على الأساس الهندى كما نجد فى « هت اوپاديسا » و « پنچ تانترا » ، و خزعبلات الوحوش التى وردت فى الليالى مندرجة تحت هذا العنوان .

(٣) حكاية المرء العاقل الحقير و هذا من أدب العرب القديم و مبنية على الأدب السامى .

(٤) الحكايات الغرامية (التى يلعب الغرام فيها دوراً هاما) وهى متعلقة بنوع خاص بالعالم العربى و الايران .

(٥) الحكايات التى تنبئى عن علوم العرب و فنونها نحو تذكرة الأمة «تودد» وهى تمثل العالم العربى الاسلامى .

و على هذا الطريق يمكن لنا تبويب الحكايات و تنقيحها و البحث فيها ، و بمثل هذا البحث و التنقيح و التبويب لابد ان نعثر على تطورات الحكايات من ناحية التاريخ و لكن الذى يفوق كل شئ فهى روح الحب والغرام و الاسلوب البديع الغير القابل للتقليد وهو الذى غمر الجزء المنثور و المنظوم من الليالى . ولاشك ان كتاب الف ليلة و ليلة قد جذب قلوب الانسان فى كل مكان و على الخصوص قلوب الأطفال و البنين الناشئين ؛ لماذكر فيه من حكايات الحب و الغرام و حكايات الشخصيات الاجنبية

البديعة النادرة الوجود ، الجريئة على المخاطر و أحوال الجنة و الجنيات و صور الحياة الناعمة الفاخرة التى كانت تمر على المنهاج القديم الرائع ؛ فكأنما نحن ننظر فيه جموع السلاطين و الملكات المبرقشة ، الحرس الاحباش على ابواب القصور ، والخناثى المدسسات والنساء المخصصات لخدمة الاميرات ؛ والتجار الذين يسافرون إلى اقصى البلاد مع قوافلهم و الجند مع أسلحتهم و مغافرهم الريشية و مجناتهم المدورة و سيوفهم المحدبة ، و المتمولين المثرين ذا اللحى المرسلة ، والمتدينين الثقافيين ذوى الرؤس المحلقة ، والبدويين الراكبين على حصنهم مع حرابهم ؛ والتاجرين و اصحاب الحوانيت فى المدن ، متربعين فيها بالسكك الضيقة ، والنساء فى حرم السلاطين المسلمين ؛ والرجال والنساء و الاولاد مدافعين بعضهم بعضا فى الطرق و الأسواق بمدن فى مصر او الشام او العراق ، فكل هؤلاء يتحركون امام انظارنا كأن فلما رائعا ملونا بالوان مختلفة يتحرك فيقدم إلينا المعجزات من أيام طفولتنا ، فتلك المعجزات تمثل الانسانية باجمعها ، التى جاءت اليها الليالى برسالات الحبر والسرور والطرب والعجب ، ما أحسن المناظر التى تقدم انفسها الينا ؛ فنحن لاننساها أبداً إلى مدى اعمارنا — الجنى الهائل المهيب الذى يخرج من القنينة التى سدها الملك سليمان وكان الجنى مصيد السماك الذى اقتنصه ، و الرأس المقطوع للطبيب اليونانى يتكلم مع الملك الذى كان يقلب اوراق الكتاب المدسس بالسموم ، فكان يرطب انملته بشفته لقلب الورقة فأصبح صريع السم ؛ التجار المتجولون فى الابحار ؛ والطائر الضخم المعروف باسم رخ ؛ والرجل العجوز البحرى الذى ركب على كتفى السندباد ثم اذا اكتسل و توحش فرمى نفسه فى البحر فهلك ؛ والقبر فى اعماق الغار لاولئك الذين كانوا

يعيشون مع الموتى؛ و العفاريت ذوو العين الواحدة، والمقابر للافيال مع ذخائر العاج؛ وثروات و جلال ملك السرانديب؛ و الهدايا والتحف الفاخرة المغرية مما ارسله الملك المذكور اعلاه إلى هارون الرشيد؛ و قصة الاحدب و الخياط، و كذلك قصة ستة اخوان لمزين الشعر، مما يخبرنا عن شئون حياة عامة الناس الطريفة بالعهد الاوسط فى العراق؛ و القصة الغرامية لنور الدين و الامة الفارسية الحسناء، فتلك القصة تنبئ عن احوال البيئة العراقية السخيفة فى القرن الثامن تحت اشراف الخلفاء؛ و القصص العجيبة لقمر الزمان و بدرة و سيدى النعمان و الغول التى جعلت جثث الموتى خير اطعمة لها فى المقابر؛ و زيارة ولى العهد لايران قصر ابنة الملك لبنغال، الذى كان راكبا على حصانه الساحر الذى كان يطير فى السماء، و سراج علاء الدين الفاتن و قصة الدسائس دون ذلك، و استيقاظ الرجال الذين كانوا اصبحوا احجارا بعد ما رشح عليهم الماء المنفوث، الكنوز المدفونة للصوص وقطاع الطريق فى مغارات الجبل، و كانت تلك الدفائن مفتحة اذ قرأ عليها الكلمات السحرية؛ و قصة الذكاء للامة مرجينا؛ والصوت الجهير لتلاوة القرآن فى وسط الليل فى بقعة غير مسكونة وبعيدة؛ و القوافل فى الصحارى و قطاع الطريق من العرب يهاجمون عليها؛ الخانات و الفنادق و المساجد لمدينة ما، و السكك للتجار مع بضائعهم الغالية الاثمان وما ازيد الصور التى تمثل امام اعيننا، أحوال وشؤون البيئة التى كانت تسود زمن تاليف الكتاب وايضاً تلك الحكايات الطريفة تذهب بنا إلى عالم المعجزات فنجد أنفسنا بين الغرائب و العجائب المدهشة. و لعل كثيرا من الناس سيمتعون بمثل تجربتى و احساساتي اذ

كنت فى مطلع صباى مشوقا إلى مطالعة « الليالى » إلى حد بعيد ، حتى اذا كان اهل بيتى من الكبار قد ناموا (و هم كانوا يحسبون مطالعتها مفسدة للاخلاق) كنت اطالع الليالى . فى اواسط الليل و كانت بيدى نسخة رخيصة عادية فى اللغة البنغالية ، و كانت تلك النسخة ماذونة مطالعتها لجميع الناس من الصغار و الكبار ؛ او اذا كنت مرخصا لأن اطالع حكايات « الليالى » نفسها من الترجمة الانجليزية لها ، التى كان جدى قد ابتاعها ، و كانت فى كل صفحة منها صور على الطراز القديم ، فهى تشرح ما جاء فيها من الحوادث و الوقائع العجيبة ، فالفرح و السرور الذى شعرت به حين تلاوة تلك الحكايات لم أنسها بالكلية حتى الآن . و فى زمن متأخر اذا امكننى القدر ان اطالع الحكايات من الليالى فى الترجمة الانجليزية لبرتانس ، و ايضاً سعيت مرات ، ان اطالع حكاية او حكايتين فى اللغة العربية الأصلية ، لكى اتمكن من تذوق نور و نار المتن العربى ، فقد شعرت حينذاك ، بسرور جديد او بنشاط تام . اما السرور والحبور الساذج البسيط الفطرى الذى كنت لاقيته فى اول الوهلة عند مطالعة هذه الذخيرة العظمى للغرام و الحب ، فهولم يزل موجودا فى ذاكرتى ، و مرتكزا فى مشاعرى ، و اليوم ايضاً ، يحق للاولاد من اوسط العمر و الكبار من الرجال و النساء ان يتمتعوا باستحسان الغرام الخالص النقى المعجب ، و بالعجائب و الغرائب التى وردت فيها مع ما لها من حسن البيان و إناقة التعبير و الانشاء الذى لانظيرله .

يتمثل كتاب الف ليلة وليلة أمام اعيننا كأنه اريج سرمدى من الحضارة العظيمة . وهو يقدم الينا نشاط حياتها إلى مدى سبعة او ثمانية قرون . و السادة المتحضرون من اهالى البادية الذين كانوا متعلقين باذيال

اسلافهم وكانوا ايضاً متصلين بالحضارة الحديثة، وكانوا متصلبين فى عقائدهم الاسلامية التى تعلم التوحيد الخالص الجوهرى. فقد حاولوا جميعا ان يتمثلوا امامنا فى هذا الديوان العظيم، كما كانوا يرون انفسهم و بواسطة مثل هذا الديوان يمكن لنا ان نعرف و نمدح و نعلم حق العلم باخواننا العرب، من العصر الاوسط، كيفما كانوا فى حياتهم الرائعة المزدهرة، التى كانت بجمع الخير و الشر و ملتقى المفاخر و المقابح و مقامة التقدم و التأخر ومضمار المحاسن و المعائب بأجمعها ـ العرب فى رجال القرن الاوسط، الذين صدقوا فى اقامة عظمة الانسانية و البشرية بجميع معانيها و ظروفها!

و هذا المقدار العظيم من الليالى، قد أخذ و اتصل إلى البيان الأولى العام و إلى الحياة اليومية للعصر الجديد فى اوربا وغيرها من البلاد ـ من دون العرب و العالم الاسلامى ـ وكل أحد يعرف بالجنى الذى يخرج من الظرف المختوم عليه. و يهدد مربيه بالنهب و القتل و كل أحد متعارف بالمرأة المتعاملة مع الملوك و بكلمة «افتح ياسمسام» و بضيافة البرامكة، و بالخليفة المقدام الذى يتجول فى المدينة للاستطلاع على أحوال رعاياه، و بالشيخ العجوز البحرى، الذى قد أصبح شخصية يضرب به المثل، و براكب الحصان النحاسى وغيرها من المناظر و الحوادث التى قد اصبحت شائعة و ذائعة فى التصورات و المحادثات الاوربية، فكل هذا يوضح الينا ان «الليالى» قد تعمق نفوذها و ارتسب تأثيرها فى النسيج الاوربى من البيان و الأدب.

و فى الحقيقة، انا لانجد فى كتاب الف ليلة وليلة شيئاً مهتما به ممتازاً فى العقل او الحكمة او الفلسفة او القداسة الروحية، و لاشك ان الاسلام بصفته دينا عالمياً قد ظهر بنفسه بواسطة التصوف او الطرق الصوفية

أو العقائد الشريعية حيث انا نجد امعانا روحيا لانظيرله و تجربة بالغة قد قدمها إلى الانسانية فى اسمى معانيها. و قدتم ذلك إلى حد ما بجهود جبارة لرجال الصوفية و الشعراء مثل رابعة العدوية و ابن العربى و فريد الدين العطار و جلال الدين الرومى. و قصارى القول ان كل هذا كان للصفوة الأخيار من الناس. اما المسلم العربى بانفراده و شعوره الطبيعى، و ايمانه القوى بالله، لم يكن له ان يمعن النظر فى الأمر بدقة ودهاء و غور الفلسفة و التصوف.

و لاينبغى لنا ان نتأسف على ان الليالى، على ماهى عليه من الهيئة و الشكل، لاتقدم الينا بالتشجيع الدينى او العقلى او الصوفى الروحى، كما نعهده فى «مهابهارت» او الأناجيل العتيقة، و ليس ذلك ايضاً محل الاسف، اذا لم نجد فيها دقة التصوير للشخصيات كما نقف على مثلها فى التراجيديات اليونانية، و فى شاكسبير وفى موليير وفى تولستاى، وليس لنا ايضاً ان نتأسف حينما لانجد فى الليالى، الملاحم و الوقائع الدنيوية اللانسان كما نراها فى «فاؤست» للشاعر غوتى، و لكننا نشكر ما نتلق منها، فهى مجموعة القصص التى ترسم لنا الحياة بجميع ظروفها، وألوانها، وهى التى تأتى إلينا فى المجتمع الانسانى الضيق، الذى يفوح، بالنسيم العاطر الذكى المقبل من جزيرة التوابل و العطورات الواقعة فى الابحار القاصية، و انها عطية الله، لأى انسان من اوسط الحضارة و الثقافة و المسئوليات الانسانية، لكى يتمتع بمطالعة الآداب التاريخية المعاصرة، و نحن اليوم ايضاً نستطيع الحصول على الفرح و السرور و بمطالعة هذا الكتاب البديع الممتاز.

أقوال غوتاما بوذا

الدكتور محمد يحيى الهاشمي
حلب - ح ع م

بهذا العنوان ظهر كتاب جديد باللغة الألمانية بثلاث مجلدات مترجم عن السنسكريتية يحتوى ما تواتر عن مؤسس الديانة العالمية بوذا للمحقق الألمانى الكبير كارل[2] اويغن نيومان طبع فى دار نشر ارتميس زوريخ و باول زسولانى ويانه ١٩٥٦ - ١٩٥٧ .

و هو من مجموعات « ماجيهيمانيكايور »[3] من محافات بالى .

تحتوى على ثلاث مجلدات :

المجلد الأول : يحتوى هذا المجلد على الكتب الآتية :

أصل الوجود ، صرخات الأسد ، الأمثال ، الازواج ، أرباب البيوت ، القسس ، الحجاج ، الملوك ، الرهبان ، أضحوكة الآلهة ، الصفوف ، الاشارات ، و المناطق المسدسة .

يتألف هذا المجلد من ١١٩٧ صفحة من القطع الكبير عدا عن أربعين صفحة للمقدمة فى عام ١٩٢١ (مقدمة الطبعة الأولى) ١٩٥٦ (مقدمة الطبعة الثانية) . و قد نشر بلغة ألمانية بديعة لم يدل فقط على تفهم المترحم اللغة السنسكريتية و حسن أدائها بلغة ألمانية رائعة فصيحة . و هنا يظهرلنا المذهب البوذى بكل وضوح و التواتر الحاصل فى جمع أقوال هذا الحكيم الكبير . و يتخلل هذا المجلد الضخم أشعار أيضا توضح هذا المذهب ، ففيه تمجيد المعرفة و ذم الجهل و ضبط النفس و الابتعاد عن عطش

---

(1) Regen von Gatamos Buddhos Mebersetzung von Karl Eugen Neumann. (2) Artemis-Verlag Zurich / Paul Zsolnay Verlag Wien
(3) Majjhimanikayo - Pali Kanon.

الوجود و تقبيح التكالب على حطام الدنيا . و فى هذه الأقوال الملأى بالأمثال الأدبية مطالب أخلاقية قاسية جدا تتطلب الزهد و الترهب التام و الابتعاد عن ملذات الدنيا و شهواتها و عدم ارتكاب الآثام و الخطايا، كما جاء ذلك فى جميع الأديان و المذاهب الفلسفية و الابتعاد أيضا عن ايذاء الانسان و الحيوان و احترام كل ماهو فى الوجود لسمو النفس البشرية الى أعلى مرتبة من مراتب نكران الذات و الفناء المطلق أو ما يسمى بالنيروانا (Nirvana) . و أن التخلص من قيد الوجود القاسى و المؤلم لا يكون الا بالعمل الصالح المجدى فى الوجود الأرضى كى لايعود الانسان الى العذاب كرة أخرى ، ولا يصل الانسان الى هذا الهدف بالضوضاء و العجيج ، بل بالسكون المقدس الذى فيه التذكر و الاعتبار . و الادراك الحقيقى ليس هو الادراك الحسى، بل فوق الحسى . و ما الحواس الخمسة الا عبارة عن قيود خمسة ، و ما الغاية الا السمو الى عالم أرقى ، لا لنيل مكافاة متوخاة أو نعيم سرمدى خالد ، أو لذة خاصة ، بل أن غاية الغايات النكران المطلق الذى فيه التسامى عن الأنانية الضيقة و الطمع المتواصل ، ذلك البلاء العظيم الذى تئن البشرية تحته ، ذلك المحرك الخفى الذى يقود الانسان للفتك و التدمير .

ان ما يدهش القارئ تلك الملاحظات القيمة فى نهاية هذا الجلد التى بلغت ٥٣٥ ملاحظة فى (٧٠) صفحة ، تدل على تعمق فى الموضوع و اتصال البوذية بمن سبقها أيضا بالمذاهب الهندية القديمة كالأوبنيشاد و الجاينا و البراهمية وغيرها من المذاهب الهندية القديمة ، فنستنتج من ذلك بأن البوذية ليست منعزلة فهى عبارة عن حلقة من حلقات صلات الوصل

من الأفكار الهندية التى أخذت لمن قبلها و أعطت لمن بعدها. فى هذه الملاحظات يظهرلنا جليا بأن الأفكار الهندية متتابعة ، بل هناك اتصال قوى، أو بالأحرى ، تشابه بينها و بين الأفكار الأخرى كالصينية و اليونانية حتى الأفكار الأرروبية الحديثة من فلسفية و أدبية وغير ذلك . و ما يذكره بعض مؤرخى الفلسفة أمثال البرت شقلجر [1] بأن الفلسفة الشرقية أي الفلسفة الهندية و الصينية على دعواه لاقيمة لهما يدل دلالة واضحة على عدم الاطلاع التام على المصادر الأصلية . هذا و ان علمنا أن الأفكار المبعثرة فى طيات الجلد الأول من أقوال بوذا لا يمثل فلسفة بالمعنى الذى نفهم من الفلسفة اليونانية التى ابتدأت بطاليس الملطى ، و لكن هناك أفكارا مبعثرة عديدة تمت بصلة قوية الى ذلك ، فمنها الى سقراط ، كما ذكر ذلك أفلاطون فى غور جياس (ملاحظة ٣٤٣) و فى اويتفرون [2] (م ٣٢٦) و فى مقدمة (فايدروس [3]) و أخلاقه اولوطرخس [4] (ملاحظة ١٢٦ ، ٢٨) و اريطوفانوس [5] (م ٢٦٢) و ديمو قريطس [6] (م ٢٨٧) و كذلك سترابو [7] المؤرخ الشهير (م ٢٢١) و التوازن النفسى سيكا [8] (م ٣٨٧) . و كذلك اخلاق ارسطوطاليس [9] (م ٥٠٩) .

ان عالم اللاوجود (ص ٨٠٨) الذى ينفى كل شئ فى الوجود يذكرنا بتأملات ديكارت ، فعالم اللاوجود أى النفى يصلنا الى الادراك (ص ٨١٨) . و فى بديهة « أنا موجود » (Eso ham) بعد نفى الوجود تعود على رأى المؤلف الى فيثاغورس و تمت الى أفكار الهند بصلة قوية (م ٣٦١) . و هى كما يقول عنها بوذا نفسه (ص ٨٢٩) « لاشئ فى الوجود الا كاهن واحد ،

(1) Albert Schwelger, Geschichte der Philosophie, Leipzig, P. 17.
(2) Euthyphron (3) Phaidros (4) Plutarch (5) Aristophanes
(6) Demokritos (7) Strabo (8) Seneca (9) Aristoteles – Ethik.

كامل حائز لجميع الصفات المتصف المتعالى، المقدس اليقظ ... و هو مكتشف الطريق الذى لا يكتشفه أحد .... »

اذن ان العالم هنا متصل بعضه بعضا . فلا نعلم هل أن ديكارت اطلع على أفكار و آراء الهند أم لم يطلع . و لكن هذه التأملات فى جوهرها نجدها أيضا عند الغزالى فى كتابه الشهير المنقذ من الضلال الذى كذب فيه حاكم العقل حاكم الحس ... و اذا كانت هذه الأفكار ليست من مبتكرات ديكارت ، بل أخذها عن مصدر غيره ، فقد يكون قد أخذها عن فيثاغورس و هذا بدوره أخذها عن اخيلوس فى آخر قطعته الشهيرة « الفرس » و يقول المؤلف أيضا بأن عظماء اليونان لهم مع الهنود صلات قوية .

فى هذا المجلد مقارنات بين الكتاب المقدس (العهد القديم و الحديث منه) . و هناك بعض الأفكار التى تذكرنا بالمعمودية (م ٤٣٩) . و كذلك بقصة الأم كالهة و التى هى بالجمال المثالى و العطف و بجانبها ابنها (أشبه بمريم و ابنه المسيح) و تعود الى القرن الأول قبل المسيح و هو موجودة فى متحف لاهور و قد وجدت تحت انقاض جمالغارى[1] و قد نشر عنها فى المجلة الآسياوية[2] فى عام ١٨٦٠ و ص ١٠٤ (انظر ملاحظة ٢٩١) .

و نجد أيضا مقارنات عديدة مع متصوفة الغرب و فلاسفتها و أدبائها ، تدل على أن هذه الأقوال سباقة بالفضل فى ذلك مثل المعلم اكارت ، كليمان الاسكندر ، كانت ، شوبنهور ، غوته ، شكسبير ، دانتى و السائح الايطالى ماركو بولو وغيرهم .

و كذلك نجد فكرة الأنسان المتعالى الهندية التى بينها فى عالم الغرب نيتشه (ص ٥٥٠ م ١٢٥) .

(1) Jamalgarhi (2) Journal Asiatique, Paris 1860 P. 154.

فى هذا المجلد مصادر مدهشة عن حياة المعلم بوذا فى طفولته و عيشه فى القصر و رحلاته و اتباعه و تعاليمه وغير ذلك. وليس هذا المجلد من مؤلف واحد بل من عدة مؤلفين الذين أوتوا سيرته و أقواله من بعده وصور الكون المعقدة والعناصر وأصل الوجود.

المجلد الثانى: يحتوى على ١٠٦٣ صفحة نشر عام ١٩١١-١٩١٢. و قد أعيد نشره عام ١٩٥٧. و هو من نفس المؤلف وفيه الفصول الآتية: شبك الكهان، جزاء الزهد، صراخ الأسد، و هناك اسامى بعض المريدين، و الوحى، و المغادرة، و الخلاص، و البديع الأكبر، و أمير القطيع، و العيد، و اسئلة ساغوس، و أعمدة البصيرة، و تحت شجرة تين الطيور، و العاهل و قبل البدء، و المسرة، و الملاحظة، و انذار سينغا لاكوس، و الحماية غير المنتظرة و الموافقة و الظهر العاشر، و تدور هذه على التحكم بالألم، و القضاء على العذاب.

جاء فى المقدمة للمترجم بأن كشف أقوال بوذا يعد من الأمور المعتبرة فى بدء حقب جديد من حقوب التاريخ، و ان آلاف أسهم هذه التعاليم انتقلت عن طريق العرب و السريان بصورة غير مباشرة حتى اليونان وعن طريق التيبت أيضا الى الصين. وقد جمع المترجم هذه الآثار وترجمها الى اللغة الألمانية. و فى المقدمة بين فكرة الخلاص التى بجدها باتصال وثيق مع «شوبنهاور» و يعد هذا الأثر قسم حيوى من حضارة الهند.

و تدور هذه الأقوال على نفس التعاليم التى مرت معنا فى المجلد الأول. وهنا نجد ذكرا لبعض الحوادث الطبيعية كالخسوف و الكسوف و النيازك أو الأحجار السماوية (ص ١٠) و فكرة المرآة التى نجدها عند

المتصوفة أو كما يقول عنها جلال الدين الرومى فى ترجمة عبدالوهاب عزام :

«ان مرآتك غامت دنسا
صدأ الطمع عليها طمسا»

(فصول من المثنوى لجلال الدين الرومى، ترجمة عبدالوهاب عزام، القاهرة ١٩٤٦ ص ٢٤).

وهنا نجد أيضا مدح السكون و هدوء البحر و الابتعاد عن الشهوات و الملذات (ص ٣٩٦). وفى باياسى (Payasi) يعالج الولادة الروحية التى مر عليها أيضا فى المجلد الأول. و يعالج فكرة بعد الموت ذاكرا بأن الحصاد من جنس الزرع، وفيما ذكره بأن اثنين تعاقدا على أن من مات أحدهما أن يخبر الثانى بما جرى له بعد الموت، فمات أحدهما ولم يرجع الى صاحبه ولم يخبره بشئ «وكثيرا ما حاول الانسان معرفة سر الحياة بعين البصر و البصيرة فلم يهتد الى ذلك سبيلا. وقوة الحياة مربوطة بالحرارة و هذه بالوعى. وهنا تظهر لنا محاكمات عديدة يطبق عليها قول القرآن الكريم «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره» و يتخلل هذا المجلد الذى يعود حسب ما بينه المترجم الى الألف و خمسمائة سنة قبل تاريخنا ـ مقطوعات شعرية رائعة رمزية.

أما الملاحظات فى هذا المجلد فضخمة جدا و تأخذ ٣٨٢ صفحة و الكشاف الأبجدى ٤٩ صفحة. و يدلنا المؤلف فى هذه الملاحظات على ثقافته الواسعة و يجد القرابة بين فكرة ارسطوطاليس فى التمثيليات *و فكرة الهنود فى مرآة الكون. و نجد الرجوع الى الفيدا، و اشار المعلم نفسه الي الفيدا الثلاثة : (١) البعد عن الغضب، (٢) البعد عن الأفكار*

غير النظيفة ، (٣) البعد عن العنف (ص ١٧٤) . و يذكر المؤلف ، أو بالأحرى ، المترجم بأن تعاليم بوذا مشى عليها الملك أشوكا (Asoka) و أن الكتابات على الصخور تبين بانه كان حاكم الهند حتى الى حدود ميراث الاسكندر (م ١٦٤) و تجد أيضا بأن كثيرا من الاقوال تتفق مع نقوش الصخور . و يذكر بأن كثيرا من الأساطير الهندية انتقلت الى العالم عن طريق العرب و السريان (م ٧٠٧) . و ان فكرة الانتحار اليابانية المسماة «هرا كيلى» تعود فى أصلها الى هررا (Herrera) الهندية (م ٧١٩) . وكذلك بين التوافق بين الأفكار الهندية و أفكار كل من ديكارت وكانت (م ٧٢٠) . و بين المؤلف فى المجلد الثانى الصلات الوثيقة مع اليونان أمثال ارسطوطاليس و أفلاطون مؤسس الافلاطونية الجديدة و طاليس الملطى و هرقليط . وكذلك مع بعض المصريين أمثال طيبة ، ومع المؤرخ اليونانى الشهير هرودوت ، و الشاعر سوفوكليس ، و اللاتينى بلينوس صاحب كتاب التاريخ الطبيعي الشهير[1] نجد هنا صلات هامة أو « بالأحرى » تشابه (كما كنابينا) مع رجال الفكر الحديثين أمثال المربى الأفرنسي روسو ، و الشاعر البريطانى شكسبير و الشاعر الالمانى شيللر (Schiller) و المفكر هارنك (Harnack) و الشاعر هولدرلين (Hoelderlin) وغيرهم .

هنا أيضا معلومات مبعثرة عن المعلم بوذا و مولده و أصله و وطنه ، وكيف صار بوذا ، وعين العالم ، وكائن بعيد الخطل ، و الهادى للطريق ، و الطبيب و الصديق الحق ، و المعلم فى الرأى و العمل و الجهاد ، و المنعزل الأوحد ، و مؤسس الارادة و المعرفة ، و معرف خطايا الانسان ، ومثال زهرة اللوتس ، و غوتاما الزاهد ، و تعاليم بوذا .

(1) Plinus, Historia Naturalis.

المجلد الثالث : مجموعة من الأشعار الرائعة توفق فيها المؤلف ، على ما يظهر ، فى نقلها الى الألمانية و تقع بـ (٧٠١) صفحة . وهى تشكل التاج فى هذه المجموعة الطويلة وهى من مجموعات «بالى»[١] «سوتانيباتو»[٢] «ثرا»[٣] «ثريغاتا»[٤] «داما بادم»[٥] و تقع المقدمات بعشرين صفحة و الملاحظات بـ (١١٤) صفحة . و التوضيحات فى هذا المجلد مع الكشاف الابجدى بـ (٦٠) صفحة ، و الملاحق و الاستدراكات و الدلائل على المصادر بـ (١٢٣) صفحة . فيكون المجموع (١٠٠٦) صفحة ، عدا عن المقدمة . و فى كل شعر من الاشعار تأملات فى هذا الكون عميقة جدا ، لا يدل فقط على امتلاك اللغتين السنسكريتية و العربية ، بل على فهم عميق لمثل هذه الفلسفة البوذية ، و على روح أدبية فنية فريدة و على سعة اطلاع واسعة جدا . و يدلنا هذا المجلد الأدبى على أن هذه التعاليم لم تحرك فقط عقول الهنود بل حركت أفئدتهم . و اذا وعى العالم هذه المجموعة كما يقول المترجم ، لعلها كانت دافعة الى الانقلاب الفكرى و العاطفى . وكما أن البوذية أوجدت فنا خاصا ، تدل هذه الاشعار على أنها أوجد أدبا رائعا أيضا . ويعد كسب اللغة الألمانية أن يكون مثل هذا السفر البديع بلغتهم للاطلاع على هذا الكنز و لمعرفة موقع التفكير الهندى فى عمق و سعة بين الأفكار العالمية الفريدة . و يكاد الكتاب يبين بأنه ما من فكرة تواردت خواطرها فى العالم اليونانى أو فى العالم العصرى ما لم تتوارد عند الهنود القدامى . رغم اعجابنا بهذا السفر الجليل فاننا نأخذ على المترجم و المؤلف بعض أمور طفيفة :

---

(1) Pali (2) Suttanipato (3) Thera (4) Therigatha (5) Dhammapadam.

١ـ انه لم يترجم كثيرا من النصوص اليونانية و اللاتينية الى الألمانية . ان اكثر علماء الألمان و خاصة الذين يشتغلون بتاريخ الفكر يعرفون هاتين اللغتين معرفة جيدة . و لكن لتتم الفائدة كان يجب ترجمة ذلك .

٢ـ لم يذكر المؤلف أى صلة مع الشرق الأدنى القديم و الحديث عدا عن طيبة مصر عرضا .

٣ـ اجلب دقة النظر الى كتاب البيرونى عن الهند ، و كنا نتمنى أن يأخذه بعين الاعتبار .

٤ـ لقد أفاض المؤلف بصلة الوصل مع المسيحية ، و لكنه لم يذكر الصلة مع الاسلام أصلا . مع أن الاسلام تفاعل مع الافكار الهندية ، و يجاب دقة نظرنا ماكس هورتن من النيرفانا عن بعض متصوفة الاسلام[1].

كذلك يجاب دقة نظرنا اوليرى[2] فى كتابه كيف انتقل العلم اليونانى الى العرب تأثر الفن البوذى بالهندى ، و خاصة على يد العاهل أشوكا و عن هذا الطريق انتقل تأثير اليونان الى العرب . و عن تأثر التصوف الاسلامى بالبوذية ، ذكر الزاهد أبو اسحاق ابراهيم بن ادهم الذى عاش بين ٧٧٦-٧٨٢ وكان أميرا على بلخ ، و هجر الامارة من أجل العبادة . و عند تدقيق حياته نجدها مشابهة لبوذا . و من الراجح أن هذه الأفكار انتقلت الى المسيحية فى العهد العباسى الأول :

و ختاما فان هذا الأثر الضخم و الكنز الفكرى الثمين هو فى الحقيقة ليس وثيقة تاريخية هامة عن البوذية فى منشئها و تداولها فحسب ، بل على صلتها الوثيقة بالأفكار الانسانية فى مختلف الديار و العصور .

(1) Max Haorten, Indische Stromungen in der Islamischen Mystik, (Nirvana), Materialien zur Kunde des Budhismus, Heidelberg 1927, P. 12.
(2) De Laoy O'Leary, D.D How Greek Science passed to the Arabs, III Impression, London 1957 p. 126-30.

الأنباء الثقافية

أعلنت السيدة اندرا غاندى ممثلة حكومة الهند فى مجلس اليونسكو أن الهند قررت المساهمة بمبلغ مليون روبية لبرنامج اليونسكو غير العادى لتقديم المساعدة المالية لافريقيا.

و تضاف هذه المنحة الى المنح التى سبق أن قدمتها الهند فى إطار برنامج اليونسكو التربوى بشان اعداد هيئة تدريس جامعة افريقية و نشر المؤلفات العلمية و تشجيع الباحثين و المؤلفين الوطنيين.

* * * * * * * * * *

قدم السفير الهندى بالقاهرة مجموعة نفيسة من المؤلفات، التى وضعها الشاعر الشهير طاغور وما كتبت عنه الى دار الكتب، و تسلمها السيد محمد حسين وكيل الوزارة المختص فى حفل أقيم بهذه المناسبة بالدار، وقال السيد سفير إن هذه المجموعة رمز لتجديد العلاقات الثقافية بين البلدين ـ العلاقات التى يرجع أساسها الى آلاف السنين، وقال السيد حسين إن هذه الهدية تزيد من ثروة الدار كما اعرب عن تقديره العميق لها.

* * * * * * * * * *

افتتح الدكتور رادها كرشنن نائب رئيس الجمهورية الهندية مركز الهند الدولى فى دلهى الجديدة، و حضر حفل الافتتاح الشخصيات الكبيرة منهم جواهرلال نهرو رئيس وزراء الهند، و القى رئيس الوزراء محاضرة بهذه المناسبة قال فيها إن التعاون الدولى أمر لابد منه، و أعرب عن أمله فى أن المركز سيتخرج منه رجالات ذوو بصيرة فى المشاكل الحاضرة جاهدين لحلها حلا مرضيا.

و الدكتور د . س ديش مكه رئيس لهذا المركز وقال في خطابه بأنه يأمل في أن المركز سيكون محلا يلتقى فيه الافكار الاقتصادية و الاجتماعية والسياسية و العقلية التقاء حرا و مسفرا عن نتائج مفيدة .

و مما يذكر أن رئيس المركز و المؤسسة الآسيوية و المجلس البريطاني قاموا بمنح مقدار وافر من الكتب لمكتبة المركز .

* * * * * * * * * *

عقد في دلهي الجديدة مؤتمر التعليم الثاني لدول الكومن ويلث ، و اجتمع في هذا المؤتمر وزراء التعليم و المندوبون الآخرون من جميع دول الكومن ويلث ليناقشوا و يستعرضوا المشروع الرامي الى التعاون التعليمي الذي رسم في المؤتمر الأول المعقد في اكتوبر سنة ١٩٥٩ . وكانت الحكومة الهندية في المؤتمر الثاني مضيفة للمندوبين . وكان المؤتمر ناجحا من كل ناحية ، افتتحه المستر جواهرلال نهرو رئيس وزراء الهند في المبنى المسمى بـ « فيجيان بهون » (دار المعرفة .)

و قبل المؤتمر الدعوة الموجهة من الحكومة الكنادية لعقد المؤتمر الثالث في كنادا في فصل الصيف لعام ١٩٦٤ .

و مما يذكر أن « فيجيان بهون » يعتبر من أكبر المباني التي من نوعه في آسيا ، ويقع على أحد جانبي طريق مولانا آزاد . و يشغل المبنى مساحة قدرها ١٦٦،٤٠٠ قدم مربع ، و تبلغ مساحة المباني ٧٠ ألف قدم مربع وله قاعة كبيرة و قاعات صغيرة و القاعة الرئيسية مساحتها نحو ١٢،٥٠٠ قدم مربع . و فيها مقاعد تتسع لأكثر من ألف شخص .

وبنى هذه الدار نظرا الى الحاجة الى مثل هذه القاعة لعقد المؤتمرات القومية و الدولية فى نيو دلهى منذ استقلال الهند، عام ١٩٤٧، فسرعان ما اعدت الخطط و الرسوم و بدأ العمل فيها، وكان البناء فى نوفمبر ١٩٥٦ معدا للدورة التاسعة العامة لمنظمة اليونسكو، وكان ذلك أول اجتماع كبير يعقد فى هذه الدار. و منذ ذلك التاريخ أصبحت ملتقى عدد كبير هام من الاجتماعات الدولية وكان أهمها مؤتمر الصليب الأحمر الدولى و مؤتمر الدرن عام ١٩٥٧ و مؤتمر الشباب العالمى عام ١٩٥٨ و مؤتمر اللجنة الاستشارية الدولية للتلغراف و التلفون عام ١٩٦٠ و مؤتمر الصحة العالمى و مؤتمر الكنائس العالمية عام ١٩٦١.

و أما المهرجانات الثقافية التى نظمت فى قاعة الاجتماعات فمنها احتفالات منح الجوائز المئوية عن الأعمال الممتازة فى الفنون الجميلة و السنيما و التاليف.

و هذه الدار مجهزة باحدث الأجهزة الصوتية و الضوئية.

* * * * * * * * * *

عقد معرض للفنون المجرية فى مدينة امرتسر. وكان معرضا انيقا حضره كثير من رجالات الفن و افراد من الشعب.

* * * * * * * * * *

افتتح الدكتور رادها كرشنن معرضا وطنيا للفنون ونظم هذا المعرض أكاديمية الفنون الجميلة الهندية.

* * * * * * * * * *

تولى المستر جواهرلال نهرو تدشين «بهارت كلابهون» و هومتحف لجامعة بنارس ، و قال رئيس الوزراء حين افتتاحه انه لابد لمتحف أن يكون شيئا حيا أكثر من كونه محض مجموعة للمخلفات القديمة . و أضاف قائلا بأن المتحف جزء هام لكل جامعة او بلدة أو مدينة ، و لابد أن يبقى مفتوحا للجميع حتى يفيد منه كل صغير و كبير .

OUR CONTRIBUTORS

Dr. B Ch. Chhabra :	Director-General of Archaeology Department.
Mr. Mohd. Abus Salah	Lecturer, Arabic College, Kerala.
Qadhi Athar Mubarakpuri :	Editor, 'AL-BALAGH', Bombay.
Maulana Abul Kalam Azad :	Founder President of I. C. C. R.
Mr. Frederic Heeler .	Professor of History & Philosophy of Religion.
Dr. Sunithi Kumar Chatterji :	Professor of Linguistics & Philology.
Dr. S. Mohd. Husain Nainar :	Professor, Head of the Dept. of Arabic, Persian & Urdu, S V. University, Tirupati.
Dr. Mohd. Yahya al-Haschimi :	The Society of Scientific Researches, Syria.

FORM IV

See Rule 8

---

1. Place of Publication:	AZAD BHAVAN, INDRAPRESTHA ESTATE, NEW DELHI-1.
2. Periodicity of its publication:	QUARTERLY
3. Publisher's Name:	INAM RAHMAN
Nationality:	INDIAN
Address:	AZAD BHAVAN, INDRAPRESTHA ESTATE, NEW DELHI-1.
4. Editor's Name:	S. TAIYEBALI LOKHANDWALLA
Nationality:	INDIAN
Address:	AZAD BHAVAN, INDRAPRESTHA ESTATE, NEW DELHI-1.
5. Printer's Name.	INAM RAHMAN
Nationality:	INDIAN
Address:	THE NURI PRESS LTD., 54, MAIN ROAD, MADRAS-13.
6. Names and addresses of individuals who own the newspaper and partners or shareholders holding more than one percent of the total capital.	

I, Inam Rahman, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

1st APRIL 1962.

(Sd) INAM RAHAMAN,
Signature of Publisher.

THAQĀFATU'L-HIND

Vol. XIII | April 1962 | No. 2

Editor:

S. Taiyebali Lokhandwalla

CONTENTS

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

PUBLISHED QUARTERLY

(JANUARY, APRIL, JULY and OCTOBER)

BY

THE INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS

Rates of Subscription, Post Free

INLAND		FOREIGN	
Single Copy	Rs. 2.50	Single Copy	5 Sh.
Annual	Rs. 10.00	Annual	20 Sh

Copies are sent only on prepayment and not by V. P. P.

All remittances and requests for supply of copies are to be addressed to the Secretary, I. C. C. R. and not to the editor.

Books for reviews and journals in exchange etc. are to be addressed to the editor.

Printed and Published by

MR. INAM RAHMAN,

SECRETARY, THE INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS,

Azad Bhavan, New Delhi-1,

at The Nuri Press Limited, Madras-13. (South India).

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

VOLUME XIII No. 2

ثقافة الهند

المجلد الثالث عشر — العدد الاول

مجلس الهند للروابط الثقافية

آزاد بهون ، دلهى الجديدة ١

ثقافة الهند

يصدرها أربع مرات فى السنة : يناير ، إبريل ، يوليو ، أكتوبر

مجلس الهند للروابط الثقافية

ثمن الاشتراك خالص الأجرة

فى الهند	فى الخارج
الاشتراك السنوى : عشر روبيات	الاشتراك السنوى : عشرون شلنا
العدد الواحد : روبيتان ونصف	العدد الواحد : خمس شلنات

ترسل المجلة عندما يسدد الدفع مقدما ، ولا ترسل بالحوالات البريدية .

توجه المراسلات و الطلبات بهذا الشان إلى سكرتير المجلس ، لا إلى رئيس التحرير .

توجه الكتب للاستعراض والمجلات المتبادلة والمراسلات المتعلقة بهما ، إلى رئيس التحرير .

نشرها السيد إنعام الرحمن ،
سكرتير مجلس الهند للروابط الثقافية

آزاد بهون ، دلهى الجديدة ١

تولى طبعها س . م . محمد عبدالله
ناظر مطبعة نوري المحدودة بمدراس ١٣ (جنوب الهند)

ثقافة الهند

يصدرها مجلس الهند للروابط الثقافية

رئيس التحرير ـ شمعون طيب على لوكهندوالا

جلد ١٣ شماره ١

المجلد الثالث عشر | يناير سنة ١٩٦٢ | العدد الاول

الصفحة

محتويات هذا العدد

مجلس الهند للروابط الثقافية

الرئيس : البروفيسور همايون كبير

يهدف المجلس — كما ينص دستورها — إلى إنشاء وإحياء وتعزيز الروابط الثقافية بين الهند والبلاد الأخرى بالوسائل التالية :

(١) التوسع فى معرفة و تقدير لغاتها و آدابها و فنونها

(٢) إنشاء الروابط الوثيقة بين الجامعات و المعاهد الثقافية

(٣) اتخاذ جميع التدابير الأخرى لتنمية الروابط الثقافية

«كيرلة» القديمة و العرب

للاستاذ أبو الصلاح

كانت «كيرلة» فى العصور القديمة تمتد من «رأس كارى» جنوبا إلى «كوكرنم» شمالا، و من سلسلة جبال «پسچم كٹم» شرقا إلى بحر العرب غربا. كان العرب يعنون بقولهم «مليبار» تلك البلاد المتسعة السالفة الذكر.

يصف «كيرلة» القديمة المؤرخ السائح ابن بطوطة الذى أقام أثناء زيارته «كيرلة» فى بلاد المعبر و سيلان و جزائر «محل ديب» ثلاث سنين[1] يقول «وصلنا إلى بلاد المليبار وهى بلاد الفلفل و طولها مسيرة شهرين[2] على ساحل البحر من «سندابور» إلى «كولم».. و شوارعها بين ظلال الأشجار، و فى كل نصف ميل بيت من الخشب فيه دكاكين يتنزه عليها كل وارد وصادر، و عند كل بيت من تلك البيوت بئر يشرب منها، وهذه الطرق التى ذكرنا أنها مسيرة شهرين ليس فيها موضع شبر دون عمارة، وكل إنسان بستانه على حدة وداره فى وسطه، و على الجميع حائط خشب، و الطريق تمر فى البساتين، فاذا انتهى إلى حائط بستان كان هنالك درج خشب يصعد عليها، و درج آخر ينزل عليها إلى البستان الآخر. هكذا مسيرة الشهرين، ولا يسافر أحد فى تلك البلاد على دابة، ولا تكون الخيل إلا عند السلطان، و أكثر ركوب أهلها فى «دولة» على رقاب العبيد أو المستأجرين، و من لم يركب فى «دولة» مشى على قدميه، و من كان له رحل أو متاع من تجارة وغيرها اكترى رجالا يحملونه على

---

(١) رحلة ابن بطوطة (٢) السائح استصعب المسافة فبالغ فى التقدير ـ محرر.

ظهورهم ، فترى هنالك التاجر و معه حوالى مائة عامل فما دونهم أو فوقهم يحملون أمتعته وبيد كل واحد منهم عود غليظ له زج من حديد و فى أعلاها خطاف حديد ، فاذا أعيي ولم يجد دكانة يستريح عليها ، ركز عوده بالأرض و علق حمله عليه ، فاذا استراح حمله من غير معين ومضى » و يصف أيضا أهل « كيرلة » بقوله « وهم يقتلون السارق على الجوزة الواحدة . فاذا سقط شئ من الثمار لم يلتقطه أحد حتى يأخذه صاحبه ، و إذا نزل المسلم ديارهم أضافوه و طبخوا له الطعام و صبوه له فى أوراق الموز وصبوا عليه الادام ، ولقد كنا نرى غير المسلمين فى هذه الطريق ، فاذا رأونا تنحوا عن الطريق حتى نجوز ، و المسلمين أعز الناس عندهم غير أنهم لايواكلونهم » .

و صلات الصداقة بين العرب وكيرلة قديمة حتى لم يستطع باحث ولا مؤرخ على اخراج تلك الصلات المرقومة ، ويذكر غير واحد أن الرابطة بين العرب وبلاد كيرلة بدأت قبل قرن النبى سليمان عليه السلام ، وكان يستورد منها الذهب والفضة والعاج والقرود والطواويس وغيرها ، وعلى كل حال إن العرب أخذوا يقدمون على كيرلة منذ أقدم العصور بنتائج بلادهم مثل التمر والعنب وغيرهما وينقلون منها حاصلاتها مثل الفلفل والهيل والعاج وإن العرب تطرقوا إلى كيرلة منذ تاريخ السفن الشراعية وافتتاح الرحلة البحرية .

يقول « رولندسن »[١] ان المسلمين العرب بادى بدء استقروا فى ساحل مليبار فى أواخر القرن السابع ، ويؤيد هذا القول « فرانسيس دى »[٢] بالروايات المتواترة ، وكذلك يدعمها « استروكه »[٣] فيما كتبه عن « موبلا » قائلا « مما هو

Sturrock (٣) Francis Day (٢) [illegible]

معلوم أن التجار الفرس والعرب استقروا من القرن السابع وقبله بعدد كبير على السواحل الغربية من الهند متفرقين بأماكن مختلفة، تزوجوا من النساء المواطنات، وكانت جالياتهم فى مليبار خاصة كبيرة وهامة. ويظهر أن الحكومات المحلية كانت من زمن بعيد تعطف عطفا كبيرا على هؤلاء التجار فى الموانئ وتعاملهم معاملة حسنة».

كان التجار العرب قبل الاسلام الذين اعتقدوا دين اليهود والنصارى يبثون تعاليمهما فى ساحل كيرلة، فلما اعتنقوا الاسلام أضحوا يفدون اليها حاملين تعاليم الدين الحنيف ويبلغونها إلى أهل كيرلة ويحثونهم على أن يعتنقوها ولم يمنعهم عن هذا التبليغ المقدس تجاراتهم ولاصفقهم فى أسواق كيرلة، وينتهزون كل فرصة تسنح لهذه الخدمات الجليلة الدينية الانسانية، وبقيامهم بهذه الخدمات الطيبة وجد فى «الهند الصينية» و «الملايو» وجزائر «لكش» انتشار كبير وقبول حسن عام لتعاليمه لدى سكانها.

ما فتئت التجارة البحرية والرحلة فى السفن الشراعية مخصوصة بالعرب فى الزمان الأقدم، وكان الابحار صعبا جدا بدون إذنهم ومساعدتهم، و كانوا يساعدون غيرهم من هذه الناحية أيضا، فلما تيقظ الغرب وتثقفوا وعظمت قوتهم من الناحية البرية و الناحية البحرية وجد العرب بعض المتاعب فى الرحلة البحرية لوقوع المنافسة بينهم و بين الغربيين فى لج البحر، فأصبحت صلاتهم بكيرلة تضعف شيئا قليلا، لكن بعد ما حظيت الهند بالإستقلال التام من نير الاستعمار الغاشم أضحت تلك الصلات الودية ـ هذه الرابطة السعيدة جزءا لايتجزأ للهند و بلاد

مبدأ ظهور الاسلام بكيرلة

و مما يثبت الصلات القديمة بين كيرلة و بين بلاد العرب واقعة اسلام «سامودرى» أو «شيرمان بيرمال» ملك مليبار، وهى أنه شاهد انشقاق القمر و استخبر عن ذلك فعلم من العرب المسافرين أن ذلك الانشقاق وقع معجزة لمحمد صلى‌الله عليه وسلم الذى بعث نبيا فى العرب فاعتنق الاسلام و خرج إلى مكة لزيارة النبى و الوقوف على أمور الاسلام ، يقال أن هذه الواقعة جرت بعد عصر النبى صلعم.

يقول صاحب تحفة المجاهدين «إن جمعا من اليهود و النصارى دخلوا بلدة من بلاد مليبار يقال لها «كدنغلور» التى هى مقر ملكها ، جاؤوا إليها فى مركب كبير بأهلهم و عيالهم و طلبوا من أهل البلدة الأراضى و البساتين والبيوت فأعطوها إياهم فتوطنوا فيها ، و بعد ذلك بسنين وصل إليها جماعة من فقراء المسلمين و معهم شيخ قاصدين زيارة قدم أبينا آدم عليه‌السلام بسيلان فلما سمع الملك بوصولهم استقدمهم و أضافهم و استخبرهم فأخبره شيخهم بأمر نبينا محمد و بدين الاسلام و بمعجزة انشقاق القمر فأدخل الله سبحانه فى قلبه صدق النبى فآمن به و تمكن فى قلبه حب النبى صلعم و طلب من الشيخ و أصحابه أن يرجعوا إليه بعد زيارة قدم آدم ليخرج هو معهم ، و أن يكتموا هذا الحديث عن المليباريين ، و بعد ذلك سافروا إلى سيلان و رجعوا إليه فأشار الملك على الشيخ بأن يهيئ مركبا للسفر من غير أن يحس بذلك أحد ، وكان فى المرفأ مراكب كثيرة للتجار الغرباء فطلب الشيخ من صاحب مركب أن يلحقه هو و رفقاءه إلى مقصدهم فرضى بذلك صاحب المركب ، و عند قرب وقت السفر نهى الملك أهل بيته و وزراءه أن يدخل

أحد منهم عليه مدة سبعة أيام ، و عين فى كل بلدة من بلدان مملكته شخصا و كتب لكل كتابا مفصلا بتعيين الحدود حتى لا يتجاوز أحد عن حده الذى عينه ، وهذه الواقعة مشهورة عند غير المسلمين من أهل كيرلة أيضا، وكان ملكا فى جميع بقاع مليبار ، وحد مملكته جنوبا « رأس كارى » و شمالا « كانجركون » .

ثم ركب الملك و الشيخ و رفقاؤه فى المركب ليلا و جرى المركب حتى وصل إلى فندرينة (فندلائى) فنزل فيها و لبث يوما و ليلة ، و منها جرى المركب إلى « درمفتن » (ودكرا) و نزل فيها و لبث ثلاثة أيام ، ثم فاسروا منها حتى وصلوا ثغر « شهر » و نزلوا فيها ، و بعد مدة طويلة را فقه جماعة فى السفر الى مليبار لعمارة المساجد و إظهار دين الاسلام فيها ، فنى الطريق مرض الملك و اشتد مرضه فوصى أصحابه الذين رافقوه ، وهم شرف بن مالك و أخوه من الأم مالك بن دينار و ابن أخيه مالك بن حبيب بن مالك وغيرهم بأن لا يبطلوا سفر الهند بعد موته ، فقالوا لا نعرف موضعك ولا حد ولايتك ، و انما كنا أردنا السفر معك ، فتفكر الملك ساعة و كتب لهم كتابا بخط مليبار يوصى فيه بما يجب أن تكون عليه حكومة بلاده و بالترحيب لهؤلاء المسلمين القادمين ، و أمرهم أن ينزلوا فى « كدنغلور » أو « درمفتن » أو « فندرينة » أو « كولم » ، وقال لهم لا تخبروا بشدة مرضى ولا بموتى ، إن مت ، أحدا من أهل مليبار ، ثم توفى رحمه الله . و بعد ذلك بسنين سافرشرف بن مالك و مالك بن دينار ومالك بن حبيب وزوجته قمرية ، وغيرهم مع الأولاد والأتباع إلى مليبار ، فوصل مركبهم إلى كدنغلور ، و نزلوا فيها ، و أعطوا كتاب الملك المتوفى إلى الملك

الذى فيها اذ ذاك و أضمروا خبر وفاته ، فلما قرأه الملك و أحس بمضمونه، عاملهم هو وقومه أحسن معاملة و أعطاهم الأراضى و البساتين على مقتضى كتاب الفقيد المرحوم، و أذن لهم ببناء المساجد فبنوا فى كدنغلور مسجدا و عمروه و توطن فيها مالك بن دينار ، وولى ابن أخيه ابن مالك بن حبيب القيام ببناء المساجد فى بقاع مليبار ، فخرج مالك بن حبيب إلى «كولم» بماله و أهله و عمر بها مسجدا ، ثم خرج منها بعد ما خلى زوجته فيها إلى «هيلى مالا» ، و عمر بها مسجدا ، ثم الى «باكنور» ، و عمر بها مسجدا ، ثم رجع منها إلى «منجلور» ، و بعد أن عمر بها مسجدا خرج إلى «كانجركوت» (كاسركوت) و عمرهناك أيضا مسجدا و بعد ذلك خرج إلى «هيلى مالا» ، و أقام بها ثلاثة أشهر ، و منها إلى «جرفتن» ، و منها إلى شاليات، و بنى فى كل منها مسجدا حتى بنى أحد عشر مسجدا فى أحد عشر مكانا ، و أخيرا رجع إلى كدنغلور و أقام عند عمه مالك بن دينار ، ثم سافر منها إلى المساجد المذكورة وصلى فى كل مسجد منها و رجع إلى كدنغلور شاكرا لله بظهور دينه الاسلام فى أرض مليئة بالكفر و الفجور ـ

ثم خرج مالك بن دينار و مالك بن حبيب مع الأصحاب و العبيد إلى «كولم» ، و توطنوا فيها إلا أن مالك بن دينار و بعض أصحابه سافروا إلى «شهر» ، وزار قبر الملك المتوفى فيها، ثم سافر مالك إلى خراسان و توفى فيها هو و زوجته ، هذه بداية وصول دعوة الاسلام فى ديار مليبار ، و أما تاريخه فلم يتحقق عندنا و أغلب الظن أنه كان بعد المائتين من الهجرة النبوية ، و أما ما اشتهر عند مسلمى مليبار بأن اسلام الملك المذكور كان فى زمن النبى صلعم برؤية انشقاق القمر، و أنه سافر إلى

النبي وتشرف بلقائه ثم رجع إلى « شهر » قاصدا المليبار مع رفقته . فلا يكاد يصح شئ منها ، و المشهور بين الناس أنه مدفون فى « ظفار » لا فى « شهر » و قبره مشهور هنالك ، و يسمونه « السامرى » و خبر غيبة الملك المذكور مشهور عند جميع أهل مليبار المسلمين وغيرهم إلا أن المسلمين يقولون بعروجه إلى السماء ويتوقعون نزوله ، لذلك كانوا يهيئون فى بقعة « بكد نغلور » قبقابا و مآء و يسرجون فيها فى ليلة معروفة عندهم ، و من المشهور عندهم أيضا أنه قسم ولاية عند قرب سفره على أصحابه إلا السامرى الذى كان أول رعاة « كاليكوت » فانه كان غائبا عند التقسيم ، فلما حضر أعطاه سيفا و قال له اضرب بهذا ، و تمالك فعمل بمقتضى قوله ، فتملك « كاليكوت » بعد زمان ، و سكن فيها المسلمون ووصل إليها التجار و أصحاب الصناع من نواحى العالم حتى كبرت وصارت مدينة عظيمة متمدنة .

قال العلامة كرامة على الدهلوى[1] « و فى رواية صحيحة أن السامرى رأى فى زمن رسول الله صلعم انشقاق القمر فأرسل الرسل فى ممالكه ليطلعوا على سبب هذه الواقعة فلما تحقق أن محمدا صلعم ادعى النبوة وقد انشق له القمر معجزة لنبوته ركب فى سفينة ووصل الحجاز و أدرك الصحبة ورجع وتوفى بظفار بالمرض المهلك و قبره هناك » .

ربما تكون هذه الرواية أقرب إلى الصواب لأنه يتوسط بين الرواية السابقة و بين ما اشتهر عند مسلمى مليبار فى تعيين موضع وفاته وزيارة النبي صلعم . ويؤيد هذه الرواية ما ذكره الشيخ القاضى عبدالعزيز الكاليكوتى المليبارى (١٦١٦ م) فى قصيدته المشهورة « فتح المبين » إن السامرى استطاع

(١) منقول من كتابه « السيرة المحمدية » .

على غزوه للافرنج بسر دعاء النبي صلعم لخاله السامرى حين اعتنق الإسلام و زار النبي الكريم و حظى بالصحبة الميمونة و مات فى ظفار مقفلا إلى كيرله يقول الشيخ:

وإنما وفق هذا السامرى
للحرب معه بين كل كافر

بسر دعوة النبي المطهر
لخاله يوم انشقاق القمر

لما رأى انشقاقه من بلدته
سافر خفية إلى زيارته

حتى أتى إلى النبي و آمنا
بالله و النبي فصار مؤمنا

وفى رجوعه إلى مليبار
يجرى الاسلام فى تلك الديار

أصابه الموت من الظفار
كذا أتى فى أشهر الأخبار

يقول الشيخ[1] محمد الكبير الدنابورى الهندى فى كتابه «تذكرة الكرام عن تاريخ العرب والإسلام»، إن الخليفة عثمان بن عفان بعث إلى الهند وفدا فى قيادة مغيرة بن شعبة عام ٢٧ ﻫ فوصلوا إلى كاليكوت من مليبار فأكرمهم السامرى ملك مليبار واستخبرهم عن النبي وعن انشقاق القمر الذى رآه فلما وجد أحاديثهم عن الانشقاق توافق مارآه. دخل هو وأهل البلد

(١) دخل جالية العرب فى نظم جالية الكربه لاحمد كوى الماليكى

فى الاسلام ، الأظهرأن هذه الواقعة غير الأولى ، وما يشير اليه بعض المؤرخين من ذكر واقعة إسلام سامرى بعد مائتى سنة هجرية واقعة ثالثة ولابد ينتظم التواريخ الواردة فى هذه القضية انتظاما صحيحا .

« وكانت من جملة الهدايا التى بعثت إلى الكعبة من كيرلة سنة ٢٥٩ هـ الموافق لعام ٨٧٢ م قلادة كريمة متأنقة مرصعة بالياقوت والزمرد ، أمر الخليفة العباسى المعتمد على الله أن تعلق هذه القلادة المتلالئة على الكعبة الشريفة » وبناء على عدم الوقوف على أن ملكا غير كيرلى أسلم وأرسل إلى الكعبة المكرمة هدايا قيمة نقول إن صاحب الهدايا هذه هو ملك من ملوك كيرلة الذى اعتنق الاسلام ـ

تذكار الملوك

ولايخفى ما كان لاسلام الملك المذكور من تأثير عميق فى رعاياه . وتذكار هذا الحادث لايزال حيا خالدا فى كيرلة ، فمثلا جرت التقاليد أن سامودرى ملك مليبار عندما يعتلى عرش الحكومة يحلقون رأسه ويكسونه كواحد من المسلمين ، ويتوجه رجل[٢] مسلم من « مابلا » ، وبعد حفلة التتويج يعاملون سامودرى كانه مارق فلايبيحون أن يجالس أو يؤاكل حتى أقاربه الأقربين وأهل بيته ، ويزعمون أن سامودرى ليس جلوسه على العرش إلاكنائب عن الملك الغائب ، وهو ينتظر رجوع شيرمان بيرمال من البلاد العربية (هذا على رأى أهل الخبرة من الهندوس) ، وكذلك أمراء تراونكور عندما يتوجون ويحملون السيف ، يعلن كل واحد منهم فى دوره قائلا « إنى حافظ على هذا السيف حتى يرجع العم الذى رحل إلى مكة[٣] ، ولكن يجب أن لاننسى أن حكاية إسلام الملك

---

(١) «الإعلام باعلام بيت الله الحرام» (٢) Qadir Husain Khan,

(٣) Logan Malabar South Indian Musalman, Madras Christian College

شيرمان بيرمال قامت على أساس أسطورة لاغير ، فكثير من تفاصيلها تحوم حوله الشبهات .

والظاهر أن المسلمين فى هذا العهد وصلوا إلى نفوذ كبير ، فقد كانوا يلقبون بكلمة « مابلا » معناها فى لسان القوم «الطفل العزيز» أو « العروس » وهذا اللقب كما لا يخفى لقب احترام ، وكان يلقب به بعض النصارى أيضا ولكن مع كلمة « النصرانى » للتمييز عن المسلم فيقال « نصرانى مابلا » وخص المسلمون بمظاهر الاكرام الأخرى فكان للمسلم أن يجلس مع « نمبودرى » براهمن ، حينما «النائر» الهندوس لايباح له ذلك . وكان للرئيس الدينى للمسلمين الملقب « بتنغال » أن يركب المحفة مع سامودرى وأمثاله ويسايرهم .

ثقة سامودرى بالمسلمين

كان سامودرى يثق بالمسلمين ثقة عظيمة حتى إنه كان يرغب بنفسه الناس إلى اعتناق الاسلام . وذلك لتقوية أسطوله الذى كان فى أيدى المسلمين بل إنه اصدر امرا يحتم على كل أسرة من السماكين فى مملكته أن تربى واحدا أواثنين من أولادها على الديانة الاسلامية [١] .

وكان من أثر عطف سامودرى وحمايته أن كثر عدد التجار العرب فى مملكته وهم ساعدوه مساعدة عظيمة ، ليس بتوفير ثروته وتعمير بلاده فحسب ، بل وبنصره فى حروبه المتواصلة أيضا ، وتقول الروايات إن تاجرا مسلما كان يتاجر مع البلاد العربية ، أقام سوقا فى مكان يسمى « ويلابورم » شاء القدر أن تكبر تلك السوق ويصير مكانها ثغرا عظيما وهى تسمى الآن «كاليكوت » ، وأصبح التاجر قاضيا لهذه الجهة ، ثم تناسل وكثرت ذريته ،

---

(١) Innes Idid P. 190

وهؤلاء هم الذين حاربوا فى جيش ساموذرى عندما هاجم البلاد المجاورة « بالاند » و « ويلابورم » ولم يستفد ساموذرى بهذا الانتصار الحربى[1] الهام من الناحية المادية، بل استفاد من الناحية الدينية إذ بالفتح العظيم انتقل إلى احتفال بعيد «مهاماكهم» إلى يده فاصبح رئيسا دينيا فى مليبار الجنوبى، وتقول رواية إن أسرة على راجا المسلمة التى كانت تزود أمراء البحر والوزراء لملوك «كولاترى» أسسها رجل كريم من العرب الذين استقدمهم من بلادهم الملك شيرمال بيرمال. وتبدى رواية ثالثة أن جد الأسرة كان رجلا من نائر هندوسى أسلم إلا أنهم أبقوه وزيرا لدهائه ومواهبه الادارية[2].

يظهر من روايات المسلمين و الهندوس أن ملكا من نسل كولاترى ولى حكم « بلافتن » اعتنق الاسلام، يقولون عن سبب اسلامه إنه كانت هناك شجرة عجيبة أوراقها كلها خضراء إلا ورقة هى تصفر و تسقط فعجب الناس بذلك و اشتهر أمرها، وكان الناس يشدون رحالهم إلى زيارة تلك الشجرة العجيبة - ففى يوم خرج الملك لزيارتها، فشاهد الورقة الساقطة الوحيدة فأخذها فوجدها كتب عليها «الله واحد و محمد رسول الله» بالعربية فقرأها الملك العالم بالعربية فأسلم[3].

مدينة كاليكوت

و عبدالرزاق (١٤٤٢) الذى جاء إلى الهند قبل مقدم البرتغاليين يقول فى وصف «كاليكوت» «هى مدينة كبيرة متمدنة يوجد فيها عدد كثير من التجار من شتى نواحى العالم مثل الصين و الجند و الحبشة و فارس و جزيرة «محل» و جزيرة «لنكا» و سيلان وغيرها، و فيها عدد كبير من

(1) Logan Malabar Vol. I P. 278 (2) Innes Idid P. 190

(٣) رحلة ابن بطوطة

المسلمين وهم من سكان البلدة ، وقد بنوا فيها مسجدين بإذن ملك كاليكوت يجتمعون فيهما كل جمعة للصلاة . و يجرى فيهما الأذان و الجماعة منظمة ، و عين الملك للمسلمين قاضيا يحكم بينهم فيما يخصهم من أمور دينهم وكان أكثرهم اختاروا لمذهب الشافعي ، و يسود الأمن فى كل بقاعها حتى أن التجار يتركون أمتعتهم فى السوق أينما شاؤا تحفظه الحكومة وتراعيها ، وكان ثغرالمدينة غيرمثيل فى النشاط التجارى وازدحام التجار من سائر أرجاء العالم .

فهذه التصريحات ناطقة بأن المسلمين سكنوا الساحل الغربى الهندى قديما و ازدادوا فيه عددا وثروة ومنعة ، وما قال سليمان الذى زار الهند فى القرن التاسع « إنه لم ير بها المسلمين أو الناطقين بالعربية » فغير معتمد به لأنه لم يركذلك الممتلكات العربية فى السند أو غجرات وكذلك لم ير أبناء وطنه يملكون تجارة واسعة ، وهو كما قال « ريفود » كان همه الوحيد الوصل إلى الصين دون الالتفات إلى يمينه أو يساره و لذلك فاتته ملاحظة أحوال الساحل الهندى . إن الروايات المصونة فى معابد «كيرلولبتى» و أساطير الأهالى المسلمين و المنحوتات وشهادة المؤرخين المسلمين و السياحين منهم واستمرار التجار العربية مع الهند من قديم الزمان كل ذلك يحملنا على اليقين بأن المسلمين ظهروا بالساحل الهندى بعد وفاة النبي صلعم ، وسرعان ما وصلوا إلى مقام ممتاز و نفوذ كبير لدى ملكوك مليبار الهندوس ، و هناك أخبار و روايات موثوقة تثبت الصلة الودية القديمة لكيرله مع البلاد العربية ولكنا تركناها نظرا لضيق المقام .

كتاب ألف ليلة وليلة

(أحد الكتب القديمة العالمية)

للدكتور سيتى كاو جترجى

الكتابان الاكبران من كتب اللغة العربية ،
غمرت شهرتهما العالم بأسره ، القرآن ، وكتاب ألف ليلة وليلة .

ومن البديهى ان اللغة العربية من اولئك اللغات العشر الكبرى ، التى منحت العالم ـ الحديث والقديم ـ منه ، بخير الآداب التى تعبرعن الثقافات والافكار الانسانية ، وايضا بعثت فيها روحا ونشاطا لدعاية الانسانية الصادقة ؛ وهى عندى السنسكرتية واليونانية ، واللا طينية والصينية ، وهيبرو ، والفارسية والفرانسيسية ، والالمانية والانكليزية . ومع الرغم من ذلك انا لا نجد فى اللغة العربية أفكارا جوهرية مماتنبئ عن مزاياها المختصة بها ، كما نعثر عليها فى الأدب السنسكرتى واليونانى والصينى القديم ، فان فى هذه اللغات الثلاث هناك مصنفات تعرب عن بواكر التعبيرات عن نظريات الانسان العميقة وافكاره الغزيرة ، حول ادراك الحقيقة الكبرى وحول ما خلقه الله تعالى من الموجودات ، بينما انها تذكر علاقة البشر مع عالم الغيب والشهادة ـ وأدب الصيهونيين ، كما هو فى العهد العتيق ، يعرض علينا الوجهة الصيهونية بشأن العالم و بشأن الحياة ، والفكر الصيهونى فى الصلة بين الله وعباده ، وفى ذلك كله تتجلى ألوان الأدب الصيهونى الجوهرى الحقيقى .

والأشياء الحقيقية من الأدب العربى كلها يتعلق بفصاحة البيان ، وبنقد الحياة الصحراوية فان أناشيده وأغانيه الابتدائية ، تشير إلى الاشياء

الرئيسية لحياة العرب، بما كانت عليه من الحال قبل صلتها مع العالم المتحضر الداني منه والقاصي، وما عدا هذا الأدب البدوى، من الغرام والمأساة، رغد الحياة البدوية وبؤسها، ليس هناك شئ جوهرى جدير بالذكر، ومع ذلك معظم الأدب العربى قدنال قبولا حسنا عاما واهمية بالغة مجاوزت الحدود الشعبية. والادب العربى الاسلامى بأسره بمزاياه العالمية الفخمة، كان نتيجة تضامن العرب ومسايرتهم بالأفراد المتمدنين، من اليونانيين، والفرس، والهنديين والشاميين، والمصريين، وغيرهم من الناس؛ الا ان اللغة العربية بنفسها امتازت عن شقيقاتها، بالمزية التى لا مثيل لها بين الشعوب العالمية، وهى انها اصبحت وسيلة من اهم الوسائل إلى الديانة الاسلامية، ولتلك المزية المهمة الغالية قدشيد هيكل الادب العربى متسع المبانى، رائع المنظر ومتضلعا بالجمال والقوة وسعة الاطلاع واستنارة الفكر فى اللغة العربية منذ ألف قرون اومنذ مائتى وألف قرون ماضية والسبب فى ذلك يرجع الى التضامن والتكاتف بين العرب والعجم فى سبيل رفع مستواه. واما اتساع الادب العربى واهميته، وكذلك جلالة اللسان العربى قددعم بعضها بعضا، فبلغ الأدب العربى درجته القصوى، من الكرامة، والشرف - فان هناك قدصنفت كتب لاتعد و لاتحصى، باللغة العربية فى جميع الفنون والمعارف، مثل التاريخ والفقه والتصوف والطبيعية والمصطلحات العامة، كما كانت تزهو وتزدهر فى بواكر أيامها وأواسطها؛ هكذا غدا الأدب العربى، مفعم بالطرفات الفاخرة من نثرها ونظمها وتلالأت جواهر غالية الاثمان ف مخزن الادب العربى وجميع الشعوب قدرتها تقديرا. ومقدار عظيم م نخب الادب اليونانى قد انتقل إلى الادب العربى بواسطة الاتصال والترجمة وال

ومن افخر المؤلفات الادبية العالية من الآدب العربي الذاخر، هناك اثنتان غمرت شهرتهما سائر العالم وهما القرآن، ومجموعة من الحكايات الطريفة العربية، التي تسمى «بألف ليلة وليلة» وهي التي تعرف بالانكليزية باسم «الليالي العربية الطريفة» او «الليالي العربية» فحسب، وفي اللغات الهندية، هي سميت «بعرب رجاني» او «بعرب اوبانيسا» والعلماء الاختصاصيون وحدهم يعرفون الذخائر القيمة الاخرى للادب العربي بجميع ما أضافه من التاريخي، او الطبيعي، او الفلسفي، او العلمي، وعلى الاقل، إسم القرآن فهو معروف بين عشرات الملائين من الناس سواء كانوا من المتحضرين المثقفين او من المتوسطين في الحضارة، او من العامة. ولا شك ان القرآن كتاب عظيم بنفسه، نظراً إلى تعاليمه الراشدة، وبلاغه القويم ـ المساواة والمؤاخاة بين بني آدم باجمعهم، ومع هذا هو في اقصى الدرجات من الفصاحة و البلاغة وايضا هو يمهد للاسلام أساسا متينا منيعا وحسب عقيدة المسلمين الشاملة هو كتاب مقدس منزه عن الخطأ والزلل، وهو منزل من الله تعالى بواسطة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والمسلمون يؤمنون بانه اكبر الكتب العالمية ولا كتاب هناك في الدنيا يقاربه اويدانيه في الصحة والقداسة، ولذلك يسمونه، «بالقرآن الشريف»، او «القرآن المجيد» ومئة الآف الف مسلم يتلونه في الصباح تيمنا واحتسابا، فاصبح ذالك خير ملجأ روحي في حياتهم، ونبعا دفاقا بالهدوء والطمانينة والسكينة والقوة والنشاط فيما بين المسلمين، بجميع نواحي العالم الاسلامي؛ من المغرب اي من المراكش وآسيا الوسطى مع افريقيا الشمالية والوسطى وآسيا المغربية إلى اقصى بلاد الصين والجزائر الاندونيسية؛ ومن [illegible] وإلى [illegible] روسيا الشمالية رأسا إلى افريقيا الوسطى والشرقية، مع

افريقيا الجنوبية؛ وهناك ملائين مسلم من الرجال والنساء، يصلون صلواتهم ويقيمون حفلاتهم الدينية، فيتلون فيها آياته او سورا منه فى نفس اللغة العربية الغراء، والذين لا صلة لهم بالمسلمين وايضا من لا خبرة لهم باحوال المسلمين وعاداتهم ورسومهم فلاشك انهم يعرفون على الاقل اسم القرآن حتما.

و اذا بلغ القرآن هذا المقدار العظيم المدهش من الصيت، فهناك كتاب عربى آخر وهو ايضاً نال القبول العام بين الجماهير من دون المسلمين، و استأنست به الانسانية إستيناساً، حتى افتخرت به افتخاراً تملك نفسها، فهوعندى كتاب «الف ليلة وليلة» و فى الحقيقة قليل من الكتب البالغة الشهرة نال مكانا عاليا جسيما مثل ما ناله هذا الكتاب الرائع فذاع صيته و بلغت شهرته الى حيث انه اصبح مقبولا و محببا عند كافة الناس، بدون اى الامتياز بينهم من الشعب او الوطن او العصر؛ و ما كان ذلك الا لان الحكايات المذكورة فى ذلك الكتاب المثالى الشهير، تعبر عن التصور الرائع و الغرام الساحر، مع ما لهما من صور حقائق الحياة الانسانية، و فيما بين الكتب الشهيرة، مما يناهز عددها العشرة او الاثنى عشرة، او المصنفات الادبية ما اشتهرت منها فى العالم و نالت قبولا عاما و ظهرت كخير نتائج التخييل البشرى، «فكتاب ليلة و ليلة» واحدة منها، و مازال ذلك الكتاب متمكنا ذلك المكان السامى لا لأجل انه يخزن الحكايات الغرامية او القصص الواقعية او التخيلية، فحسب، بل لأجل ان لها مزايا أخرى دونها، و مالا بأس باعلانه (و ان لم يستحسن ذلك، العلماء الرجعيون من العرب) ان من الأهداف العظيمة لهذا الكتاب هو ان يضعه الناس موضع رسم صادق يحكى عن الثقافة الاسلامية العربية فى ذلك

الزمان الذى بدأ ونشأ ذلك الادب الرفيع البهى ، لمدة مئات الاعوام و يشابه ذلك الكتاب، من ناحية التأريخ او من ناحية رسالة الحضارة بجميع حدود حياتها و اتجاهاتها و رجحاناتها فى الحياة ، و بجميع معتقداتها و امانيها ، مع التقدم لها و التأخر لها فى الحياة ؛ اوجها و حضيضها ، بمثل مجموعات ضخمة من الادب اليهودى ، التى اصبحت صخرة الأساس للميثاق العتيق ، من التوراة و الانبياء و الصحف الدينية ، للديانة الصيهونية و ايضاً يشابه بالمنظومات الرجزية الشعبية للهند القديمة من مهابهارت و براناس ـ الحكايات و الاساطير القديمة (و انما زهو النزعة الدينية للعهد العتيق ، و الافكار الروحية الهندية الفلسفية وحدها لا توجد فى كتاب الف ليلة و ليلة) و كذلك هو يشابه بمنظومة «اليد» و «اديسى» و ايضاً بالتمثيلات التراجيدية من اليونان القديمة و بشاهنامة ، لفردوسى الارجوزة الشعبية لايران ، و بمؤلفات ادبية ابتدائية من ويلز و الانكليز و الفرانسيسى و اللاطينى المتوسط ، التى تشمل الحكايات و الروايات الغرامية التى تقص عن غرام آرتهر ملك الانكلترا الكبير ، و البطل العظيم لاوربا المغربية فى القرون الوسطى ثم بمناسبة هذا الكتاب ، الروايات التمثيلية لشكسبير و لجين باكولين موليير ايضا تذكر . و كتاب «الف ليلة و ليلة» يشابه بمؤلفات جوهان و الف كينج كوتى (مع فاؤست ، اكبر الروايات التمثيلية للحياة الانسانية و الاضطهاد البشرى ضد اكتساب عزة النفس الانسانية) و بالروايات و القصص و المكتوبات لتالستائى الكبير و أخيراً بالمصنفات الشهيرة ـ المنثورة و المنظومة لرابندرنات طاغور.

و ان لكتاب «الف ليلة وليلة» مكانة ممتازة فى الصف الاول للآداب و الفنون التى انتجها الفكر الانسانى و الروح البشرية و كتاب

«الف ليلة وليلة» يتضمن أغلب ما أتى به الأدب المعاصر له من بيان الثقافة و التعبير عن حضارة اوربا المغربية، بالقرون الوسطى؛ و اكثر ما ذكر فى امهات الكتب الادبية و على الخصوص من الروايات الغرامية و الاساطير الآرتهيرية ؛ و نظراً لذلك هو ترفع عن ان يكون أدبا شعبيا فحسب، فانه يمثل ثقافة الافراد و نبوغهم فى البيان التخيلى على رغم اختلافهم فى النزعات و العواطف، و مع انه حرر فى اللغة العربية الفصيحة و الف حتى بلغ ختامه بين ايدى الناطقين بالضاد، فراى فيه هبات أدبية رشيقة من الافراد مختلفة الاهواء و الاذواق، كما نشاهد ذلك فى الادب الآرتهرى الغرامى. و بالفاظ اخرى انه كتاب يمثل اغلب الصور الثقافية الكائنة بالقرون الوسطى للعالم الاسلامى، من آسيا الشمالية المغربية إلى وسطيها، و تلك الصور الرائعة تشمل افراد العرب العرباء، او الاعاجم الذين سنح لهم التوافق النظرى و العملى كلاهما فى الفكر الاسلامى العربى، و ايضاً فى طريق الحياة العربية مثل الاتراك و الفرس، و الاسبانيين، و البربر ؛ و مع ان هذا الأدب بدأ ونشأ و ترعرع فى الناطقين بالضاد، من سكان العراق والشام ومصر، لكنه اصبح اكبر و اروع الآداب العالمية تحت اشراف دين الاسلام، الدين الذى اجتمع تحت لواءه و ثقافته و آدابه ملائين افراد من الاتراك و الفرس و العرب، ذوى الاتجاهات المتنوعة والنظريات المتلونة.

طبقتا الأدب العربى:

الأدب الجاهلى الشعبى والأدب الاسلامى العربى العالمى

وعلماء الادب العربى الفحول من العرب والعجم كانوا يقسمون اقساماً كبراً تقسم الادب العربى الى النوعين هما

(٢) والعلوم العجمية . فالعلوم العربية تشمل جميع العلوم العربية التى توارثها العرب ، آباءهم عن اجدادهم ، وهى مايتعلق بقواعد اللغة من الصرف و النحو و المعانى والبيان ومن علم التفسير و الفقه و التاريخ او السير وغيرها من التى لها صلة باصل الدين و بنهضة الاسلام والعرب .

حينما العلوم العجمية أخذت تعم جميع المعارف والعلوم العربية التى انتقلت الى العرب من اليونانيين والشاميين والمصريين والايرانيين والهنديين ، فالمنطق والفلسفة وعلم الاسفار والاستكشاف والجغرافيا والعلوم الرياضية ، بجميع انواعها من الحساب والجبر والهندسة ، و ايضا الطب والكيمياء وعلم البناء والتعمير والصناعات والفنون الاختصاصية قد انضمت اليها ، ونضم المقالات العلمية الادبية إلى الأدب الخالص ، وبناء على ان الأدب العربى قد غدا محرراً فى اللغة العربية ونشأ وترعرع بمجهودات الأدباء الذين كانوا من الناطقين بتلك اللغة نفسها ، وهو الأدب المتين النشيط ، فهو يستحق ان يدخل فى حى الفنون العربية بلا مرية . وهناك أسلوب من أساليب الأدب العربى ، عروقه ممتدة إلى اعماق حياة البدويين ، وذلك هو الأدب البارع الهام ، له شأن عظيم ومزايا غريبة . والأسلوب الأخير للادب العربى هو ما جاوز حدود البدويين ويتعلق بالمتحضرين فى زمانهم وبالمقيمين بالمدن ، من العرب الذين كان لهم اتصال بالحضارات الأخرى ، وأواصر ودية مع أهاليها . ولذلك عاد هذا الأدب متحلياً بالحضارة العصرية التى كادت تحيطه من جميع الجوانب والاطراف ، فهذا الادب المذكور أخيراً ، هو ما امتاز عن الادب القديم الشعبى ، الذى كان فى بدأ أمره تبيانا عن الحياة البدوية [illegible] الحياة المدنية المحدودة الغايات والآمال . [illegible]

الأدب البدوى فله خصائص جمة ، وهو الذى يضع حجر الاساس للأدب العربى منذ القدم فتقاليده وعاداته ترجع إلى مئات السنين قبل بعثة الرسول الأمى (صلى الله عليه وسلم) . وبعض المهرة النابغين فيه كانوا ينظمون أناشيدهم واشعارهم بنفس تلك اللغة البدوية الحرة ، قبل ظهور الاسلام ، وذلك الأدب موسوم بالأدب الجاهلى . وهو أدب منظوم ، على هيئته الابتدائية ولرى فيه صورا عجيبة غريبة للحياة الانسانية العامة وللسراى البدوية و للقبائل القاطنة فى الثغور . وفيه نجد أحوالهم و شئونهم بتفاصيلها ، من أيام حربهم و سلمهم ، ورجاءهم وخوفهم ، ومن افكارهم فى الحياة من مرغوباتهم ومكروهاتهم ، فى الفرحات و الترحات ، ومن مدائحهم و هجاياهم للشخصيات البارزة فى عصرهم ، ومن كل ما ينشط و ينعش الحياة البشرية التى احيطت وحفت بالايمان القويم و السذاجة الشاملة على طراز جميل أنيق والذى ذكرناه فهو نفس ما قاله شاعر من الطبقة الاولى ، متذكراً بخير الأدب العربى :

«واهم المنظومات التى نظمتها هى تلك المنظومات و الاناشيد التى يتغنى بها جماهير الناس فى حفلاتهم و مجالسهم ؛ فاذا استمعوها اندهشوا وصرخوا بكلمات تشجيعية : والله انه يقول الحق وهو صادق مصدوق .»

والبقاع لهذه الحياة البدوية لكانت محدودة جدا ، لكنها كانت حياة التعب و الشدة والسآمة : والادب الذى نشأ عنها هو لم يكن مكتوباً ومحرراً فى الدواوين ، لان العرب ما كانوا يعتادون الكتابة والتحرير ، بل لم يعتنوا به عناية العالم بأهميته ، مع انهم كانوا ورثوه من جيرانهم

الشاميين منذ اقدم الزمان ، و اللوحة القديمة التى وقفنا عليها هى يرجع زمانه الى القرن الخامس للميلاد (اللوحة التى وجدت على قبرملك من الملوك القدماء العرب وبلغ تأريخه سنة ٣٢٨ للميلاد) وهى مكتوبة فى اللغة النبطية والشامية واللغة العربية القديمة ، مثلا ، وهى تقول :

« هذا هو قبر امرأ القيس بن عمرو ملك العرب بأسرها » .

لكن الشعراء والنواب عن الدول المعاصرة . قداستمروا على نظم ما كان لهم من بدائع الموضوعات للادب الجاهلى قبل الاسلام ، من آدابهم وتقاليدهم وكانوا يتوغلون فى القبائل والاحياء ، وبنوع خاص فى الأشهر الحرم ، التى كانت الفرصة تتاح للقبائل ازيد فيها من غيرها فهى كانت تعيش فيها عيشة هادئة مطمئنة ، وهى التى تناسب الاستيزاد والادخار فى الأدب .

ولقليل من العرب كان تذوق فى وشوق واله الى العناية بذلك الأدب البدوى العربى ، الرائع الشهير ، وقيل ان سوق عكاظ الكبير التى كانت متجرا عظيما ومركزاً لاذاعة البدائع الادبية العربية ، كانت تستعرض فيها تلك المنظومات على القبائل اذا جمعهم الجامع او النادى من انديتهم ؛ والأدباء الاختصاصيون فى الرسوم والتقاليد العربية مع كبار الناس من العرب كانوا يقتطفون المختارات العربية الأدبية ثم هى كانت تحرر على قطعات الجلد وتخط عليها بالحروف المذهبة ثم تعلق على باب الكعبة ؛ المعبد الشعبي من اقدم الزمن ؛ تشهيراً لها وتوقيرا بها .

و كانت العرب تعبد الاصنام قبل بعثة النبى صلى الله عليه وسلم ، فلذلك ان تلك المنشودات والأشعار كانت مضروبة بطابع دياناتهم فتمثل حياتهم الدينية وعقائدهم الروحية ومع الرغم منها ، قيمة « المعلقات »

وغيرها من البدائع الفكرية الادبية لم تكن منعزلة عنها بل بالعكس، كان لها حظ وافر من الصيت الحسن والشهرة والقبول بين الناس، ومثل هذه المنظومات او المجموعات الادبية يقال لها «المعلقات». و «المعلقات السبع» الموجودة فى عصرنا الحاضر، فهى لعلها أخيرة من سلسلة المعلقات السالفة، و بعد ان انتشر الاسلام وذاع واستقام أمره بالعراق والايران وبمصر وبالشام بدأ الناس يتطلبون القرآن بمتنه العربى الحقيقى، وهم ماكانوا من أهالى العرب وحدهم بل كانوا من العجم الناطقين باللغة البهلوية او الشامية او القبطية او اليونانية وقد حاولوا بذلك، ان يظفروا بماهوفيه من القرآن مع صحة الألفاظ والمعانى لها، ولأجل ذلك انهم الزموا على انفسهم ان يتدرسوا اللغة العربية بجميع نواحيها لأن ذلك يساعدهم على فهم القرآن الى غاية قصوى؛ فاصبحت حينذاك تلك المنظومات و البدائع العربية القديمة مع كونها مخالفة للآداب العقائد الاسلامية، منوطة بالاهمية الكبرى فى دراسة العلوم والمعارف العربية، بل اسمح لى، ان اقول ان هناك ما كان أدب عربى مرقوم متحصلا فى تلك الايام الاوائل الاهذه المنظومات او القصائد المعلقات فأئمة الأدب والمشجعون على الدراسة العربية وبوجه خاص الايرانيون بالعراق تحملوا المشاق واقتحموا الاسفار الطويلة فى قلب بلاد العرب وبعضهم عاشوا مع القبائل وجمعوا من أدبهم المنظوم حظا وافراً ومن تقاليدهم نصيباً كبيراً، وأحد ائمة الأدب الكبار من الايرانيين، الذى هواعتنى الى ذلك عناية هو حماد بن صابور (حماد بن شاه بور) وهو الذى ألف «المعلقات السبع» زهاء سنة ٧٦٦ الميلاد وقد اصبحت من اهم المراجع الادبية من الطبقة الاولى [illegible]

البدوى، وكانت هناك دواوين شتى مثلها فبعضها كانت مبسوطة ضخمة، ومنها المفضليات للضبي (٧٨٥) وكتاب الحماسة لأبى التمام (٨٥٠) وكتاب الأغانى، الذى رتبه الاصبهانى، العالم الكبير من ائمة اصبهان بإيران (٩٦٧) والاصمعيات وغيرها من الكتب القديمة وبوساطة هذه المجموعات المنظومة بدقة النظر وامعان الفكر نعثر على أسس الأدب العربى الشعبي الأنيق منذ العهد القديم.

وبعد ان اصبح الاسلام ديانة عالمية والدولة العربية اتسعت من نهر السند، فى الشرق الى سواحل البحر الكاهل فى الغرب، قداسة العرب العائلية والثقافية وبنوع خاص اذا ارتحلوا إلى اقصى البلاد، لم تبق على حالها الاصلية وخلال ثلاثة أجيال، هذه الدولة الكبرى قد امتدت من آسيا الوسطى وشمال ومغرب الهند إلى المراكش والاسبانيا، مع الجزائر الواقعة بجانبها من مالتا وسسلى، وما زالت تلك الدولة العربية مستقيمة محافظة على مستواها الرفيع السياسى زهاء أواسط القرن الثامن، والدولة العربية الأولى وهى الدولة الأموية التى كانت عاصمتها بدمشق قد استقرت ودعمت اركان الروح العربية مثل «هارين واك» ولكن اذا حكمت الأسرة العباسية البلاد، وقررت عاصمتها فى بغداد سنة ٧٤٨ فبذاك انتقل مركز الأمبراطورية العربية من دمشق إلى بغداد، مع ان دمشق كانت اولى لأن تكون عاصمة الدولة من بغداد، نظراً لقربها من المدار العربى، وعند ذلك قد غلبها الاثر الايرانى (ومن الشهادة على ذلك ان اسم باغ داد كلمة فارسية، معناها فى الفارسية والآرية، هو عطية الله وهو قريب بلفظة «بك داتا» فى لغة السنسكرلية فى نفس معناها).

وهناك ظهر اتجاه جديد و فكرة حديثة فى عالم الأدب العربى و ثقافته ، فان اللغة العربية اصبحت وسيلة من أهم الوسائل العظيمة لتدعيم الثقافة العالمية وعدد عظيم من الناس و بنوع خاص الايرانيون و الشاميون قد هرعوا إلى قبول هذه الثقافة العالمية و الاسلام العربى، فان كثيراً من الشخصيات البارزة من الحكماء و الفلاسفة و المؤرخين وائمة الأدب من سلال الايرانيين و الشاميين و ايضاً من قاطنى بلاد مور البعيدة من شمال مغرب افريقيا و ايضاً من أهالى الاسبانيا ، كلهم اختاروا الثقافة العربية بكل حفاوة وطيب نفوسهم ، و زياداً على ذلك ، كان هناك اليهوديون الاوربيون ، الذين تبحروا فى العلوم و الفنون العربية و فى الأدب بصفة خاصة ، وكان ذلك من الطبيعى ، و ان الذين كانت اللغة العربية لهم ، لسان الآباء و الآمهات فهم اخترعوا أسلوبا جديداً فى الأدب العربى. فالموضوعات و المباحث العلمية الجديدة كانت كلها مفتوحة عليهم . و اما الشعراء للادب العربى الاخير الشائع ذكره فى تلك الاقطار ، كابن العربى من الاسبانيا و الحريرى و ابن الخطيب من الاسبانيا و ابومنصور الثعلبى ، و ابو العلاء المعرى، كانوا مضادين فى الروح الأدبية و الاتجاهات العصرية ، أولئك الشعراء الذين سبقوهم زماناً من إمرأ القيس ، و ابى العبيد ابن الابرص و عدى بن زيد و زهير بن ابى سلمى ، و حارث بن حلزه وغيرهم . و لوان العرب كانت متأثرة جدا بالنزعات الشعبية ، او الطائفية فى الشعر فقد أتت ، خلال عهد الأدب العربى الشعبى ، بكثير من المنظومات على منهاج الشعراء النابغين من الطبقة الاولى ، فى الشعر العربى البدوى ، ولاشك انها لا توافق الروح الادبية السائرة فى عصرهم و الأدب العربى

بحوه العالمى و برحبة نطاقه استمر على ازدهاره و رقيه و تفوقه و مع الرغم من انه صادف خطراً عظيماً و تأخرا مهيبا فى سنة ١٢٥٨ للميلاد، عندما انفجرت الثورة المغولية التاتارية ببغداد، مكث الادب الاسلامى باقيا على حاله و شأنه غير متاثر بالدمار العام مع ان الايرانيين و الاتراك قد عادوا منغمسين فى أدبهم الأهلى، ما كان ناشئاً من لغاتهم الاصلية، وشعراءهم قد قاموا باذاعة و اشاعة لغاتهم ازيد مما كانوا فيه من تصنيف الكتب و تاليفها فى اللغة العربية، كما كانوا يعتادون ذلك من قبل.

مآخذ و اتساعات كتاب «ألف ليلة وليلة»

و بعد أن انتشرت وازدهرت الثقافة العالمية العظمى بين العرب المسلمين، فى اواسط القرن الثامن للميلاد فانهم تهافتوا على اثمار الأدب والفن لاغيارهم وأجانبهم من الشعوب الراقية، فقصصها من الخيالية، والدسيسية والحماسية والغرامية التى كانت جميلة وكذلك ضخمة، بجميعها قد أخذت تؤثرهم وتعجبهم كما كانت الفلسفة والحكمة وعلم الاصطلاح وفنون الصناعة قد جاذبتهم إلى نفسها من قبل، وعدد كبير من المنشئين والكتاب والمسامرين قداقتطفوا هذه القصص من المراجع الايرانية ونقلوها إلى اللغة العربية لكى تستلذ بها العرب وتتسلى بها فى ساعاتهم من الفسحة والانفراد منذ القرن الثامن إلى ما بعده، والايرانيون كانوا انفسهم متاثرين جدا باساليب الهنديين القدماء فان شعب الهند كان من تلك الشعوب التى جبلت على غزارة القوة الخيالية من ناحية تخليق وابداع القصص والاساطير. وتاليف الاساطير الهندية، الذى بدأ بحكايات السباع الضوارى، وبحكايات غرامية وبقصص المخاطر الغير المعتادة كانت كلها شائعة وذائعة فى جميع

بنواحي الهند وحكايات «جتكا» و «ويدانا» بمختلف الأصناف، التي تتعلق بالأدب البوذي الرائع بالهند هي كلها خير شواهد على ما ادعيناه في السطور الماضية، و «مهابهارت»، و «بران» باجزاءها مفعمة بالقصص والأساطير و «هت ابديش» و «بنج تنتر» كلاهما مجموعتان ضخمتان من الأدب الهندي القديم العالمي، الذي يذكر قصص الحيوانات، وزياداً على ذلك، الروايات المبسوطة الغرامية والقصص المبنية على بيان الخاطر قد ظهرت في لغة السنسكرتية وبوجه خاص في اللغات الاهلية كديوان «داس كمار كرتيا» لدان دين (القرن السابع للميلاد) واهم المؤلفات الادبية العلمية التي تعم القصص الغرامية بذلك العهد القديم الهندي، هو كتاب «ست سرت ساكر» الذي قد صنفه في لغة السنسكرتية (في القرن الثاني عشر) عالم علام من العلماء الكبار وهناك كتب اخرى سواه وهي اقدم عهداً من ذلك المذكور أعلاه. وتلك القصص الهندية هي نفس التي ناولها الفارسيون اولا، فرتبوها على منوال طبائعهم ثم ارسلوها إلى العرب، فهكذا نوع جديد وبديع من الأدب تقدم الى العرب والعالم الاسلامي العربي، وهم تسلموه بكل حفاوة و سرور، وعند ذلك، وقفنا على بدء ذخائر القصص التي ألفت في ديوان واحد، لحصل له شأن عظيم وأهمية كبرى في الأدب العربي وهو كتاب «ألف ليلة وليلة» الذي تجلى اسمه منذ القرن الثامن وسيخلد التاريخ ذكره ما دام يبقى الأدب العربي الزاهر.

و الوجوه الآتية بمناسبة اشتهار كتاب «الف ليلة وليلة» ونشره في العالم العربي لتكون مدهشة جداً، كان هناك بالفارسية (كما تنبئ عن ذلك، المآخذ العربية القديمة) كتاب يسمى «هزار افسانه» (معناه الف

روايات) و قيل انه كان نقله الى اللغة العربية الجشياري ، (فى خلال النصف الاول من القرن العاشر للميلاد) و اما الحكايات فى مواد روحية وحكايات الجن و السعلاة و العفاريت والحور ، و الحكايات المنبئة عن دسائس النساء والحكايات المرشدة إلى طريق من طرق الحياة التى ما كانت مستحسنة عند الثقات والمثقفين من الرجال ، فكلها كانت متروكة وغير مقبوله عند ائمة الادب، والعلم ، ومع ذلك انهم لم يتسامحوا عن الأدب العالى ، الذى كان يمتع عامة الناس بمقدار عظيم من القصص والحكايات . وان المؤرخ الكبير المسعودى (المتوفى سنة ٩٥٦) فى كتابه مروج الذهب ، يخبرنا عن وجود كتاب قديم بالفارسية (او بهلوى) الذى يحكى عن ملك و عن بنت وزيره شهزاد و خادمتها دين زاد ؛ و النديم (المتوفى ٩٠٥) مؤلف كتاب « الفهرست » يذكر عن كتاب « ألف ليلة وليلة» مجملا ، و يقول فيه : « انه كتاب الحماقة و السيئات » و المؤرخ المصرى ، القرطبى الذى كان حيا فى القرن الثانى عشر يتذكر عن حكايات « الف ليلة وليلة » حينما هو يذكر حوادث عهد العامر ، احد الخلفاء الفاطميين المصريين الذى كان يحكم على البلاد المصرية فى اوائل القرن الثانى عشر . ومع ان هذا الكتاب كان غدا مقبحا وساقطاً عن انظار الرجال الثقات وعلماء الادب ، لكن قبوله وشيوعه لم يتأثر بذلك التنقيص او الانتقاد الجارح . ومازال الكتاب يزداد رونقاً وبهاء وفخامة ، من عصر الى عصر ومن قرن الى قرن والذين كانوا يخطونه نقلا من المخطوطة الحقيقية ، كانت من عادتهم أن يضيفوا إلى حكاياته ، حكايات اخرى جديدة من قبيلتها ، وهى التى كانت تمثل حضارة العرب المقيمين فى المدن ، بمطالع المكارم العالية ، و الحكايات التى وردت فيها ، أخذها الناس

يوعظونها بالمنظومات الأخرى التى تهيج العواطف و النزعات، سواء كانت من الحماسة او الحزن او الزهد و التقوى، او الحب فى الحياة مع التنحى عن أسبابها، وهى تشمل حكايات التضحية، و حكايات الاستهزاء و المزاح و النقد، و التعريض اللين، و ايضاً — حكايات الجد و الهزل و المجون؛ فنظراً إلى تلك الحكايات المتلونة الأهداف والأصناف والفصاحة المشهودة بها، كتاب «الف ليلة وليلة» نال امتيازاً عربياً فاخراً لايساهمه فيه اى كتاب. فهى مجموعة مضادة الموضوع و اللون الادبى، وعلى الرغم منه تمثل صوراً اساسية لحياة العرب المسلمين بجميع ألوانها و نواحيها، التى كانت تزدهر فى زمن الخلفاء العباسيين (هارون الرشيد وغيره) ببغداد، وفى زمن الامويين بدمشق، وفى زمن الفاطميين و المماليك بالقاهرة ـ وكانت هناك روايات و قصص خيالية محضة، و قصص تحكى الوقائع التاريخية بعض الشئ، و الاساطير بعضه، وكانت هناك قصص البيئة المتحضرة التى تنبئ عن شئون اهل المدن. وكانت هناك قصص من العجائب و المخاطر وقصص تمثل شجاعة التجار العرب و بسالة الملاحين منهم، باقصى البلاد، وراء البحر و روايات حربية، التى تكشف القناع عن العهد الحماسى بغرب آسيا، ربما الشرقيون من العرب و المجاهدون فى معارك دينية، التقوا فى ملاحم شديدة بالشام و فلسطين و هناك كانت حكايات مفعمة بمقدار عظيم من بيان العالم العربى و حكايات من بقية بقايا الادب اليونانى و الرومى. فهذه الحكايات قد اشتبكت وتراكمت اولا ثم انضمت الى البحر، غايتها الأخيرة كما هو تعامل الانهار الصغيرة مع البحر المحيط، فعند ذلك ظفرنا بهذا الكتاب الرائع، كتاب «الف ليلة وليلة»، متجلياً بجميع رواءه و اناقته على مانراه منذ زهاء ١٦٠٠ سنة للميلاد.

و مضت نحو ٨٠٠ اعوام ، فى تشكيله على هذه الهيئة الرائعة الاخيرة الممتعة، و المنشئون من اهل العرب و المسامرون من اهل بغداد ، و القاهرة قد تولوا بقيادة عظمى فى هذه المهمة من ارتقاءه و تنميته و التجهيزات الاخيرة قد تمت بالقاهرة اثناء اعوام اخيرة لدولة المماليك (فانهم قد حكموا البلاد المصرية من ١٢٥٠ إلى ١٥١٧ للميلاد) و الكتاب الذى ظل نشؤه و نشاطه جارياً و ساريا طيل مدة ما ذكر من العصور ، مع ازدهار الثقافة البديعة و مع معالجة و اصلاح ما كان للشعوب الأخرى من مطالع افكارها مثل ما كان لنفسها فلابد ان استقرله مقام جسيم فى الأدب العالمى .

و انما الافرنج و العرب (الشرقيون) قد تعاهدوا و تعاملوا بعضهم بعضاً ، فى ايام الحروب الدينية ، و فى فترات الحرب اذا أتيحت لهم الفرصة و وافاهم زمان الصلح و السلام ، فالعرب كانوا يقاومون التيار الجارف لتوسيع حدودهم الدولية و الافرنجيون كانوا اصبحوا مشجعين بديانتهم و باغراضهم التجارية — وفى تلك الحالة ثقافة العرب التى كانت منظمة بنظام حسن و كانت تلك الثقافة دينية خيالية بمقدار عظيم ، لم تستطع الا ان خاب سعيها فى التأثير و النفوذ فى اذهان الناس من قاطنى مغرب اوربا ، و لكنهم تأثروا جداً بحكايات الشرقيين بمالها من المزايا الخيالية . فالنتيجة لذلك ان فى القرون الوسطى ، (بوسائل عديدة مثل هذا التعامل) عدداً كبيراً من الحكايات و الروايات من العالم العربى كحكايات على منوال حكايات الف ليلة وليلة ، قد نقلها الافرنسيون وغيرهم الى لغاتهم ثم تنقلت تلك الحكايات الى الآداب الأوربية ، المغربية ، و هذا كله كان زائداً على ما فعلت العرب فى نشر آدابهم و علومهم بغير وسيلة بنصارى

الأسبانيا ، الذين لم يتأثروا بدون واسطة ، بالادب العربى روحاً و مادة فقط ، بل تعلموا و تدرسوا اللغة العربية كما كان المسلمون يفعلون ، وجدير بالذكر ، ان بطل النصارى الاسبانيين الشعبى ، فى القرن الحادى عشر ، المسمى بروئى ، او باسم « رودرك دياز كمبندو » كان معروفا فى الناس باسم «السيد» فنحن نلتقى مثلا ، فى قصة اسكوائر سمل ان جوفرى جوسر ، الشاعر الانكليزى فى القرن الرابع عشر وفى قصة جتمنى فيبل فى اللغة الفرنسية القديمة ، قصة « اكاسين » و نكليت ، كلها رنات الصدى العالمية لألف ليلة وليلة . (و اسم الممثل الكبير فى القصة الفرنسية المذكورة هو القاسم باللغة العربية) و على هذا ، رسخ أثر الف ليلة وليلة ولو فى عهدها الاول ، فى اوربا المغربية ، ولكن فى القرن الثامن عشر جذب كتاب الف ليلة وليلة الرجل الاولى جذبا «كاملا » ، وكان ذلك بسبب ترجمته فى اللغة الفرنسية ، والعالم المستشرق الكبير السياسى انتونى كبلند (١٦٤٦ - ١٧١٥) ترحل الى استانبول او قسطنطنية ومن هناك أتى بمخطوطة من نسخ الف ليلة وليلة ، وبدأ يترجم اياها فى اللغة الفرانسيسية ، وهذا النقل كان محتويا جزءين (من ١٧٠٧ الى ١٧١٧) ، والادب الفرنسى والأدباء النبغة من اهالى فرنسا ، كلهم تأثروا بندرته العجيبة ، وجماله الساحر . هذه الترجمة لكتاب «الف ليلة وليلة » قد شاعت وذاعت فيما بين الناس وفى مدة قليلة ، قد انتقلت تلك الحكايات فى صنوف من اللغات الادبية الغربية ، وكتاب الف ليلة وليلة على هذه الطريق ، اصبح بكل يسرو سهولة احد الدواوين القديمة الادبية للاوربيين ، واستوى ذلك الكتاب البديع الادبي على مستواه الرفيع فى العالم الغربى .

وقد اثر هذا الكتاب بما يحتويه من المتن الرائع ، فى الأدب الفارسى ، والتركى و الهندى على السواء . فان الاسلام اذا بلغ الهند و أسرعت الرجال الهنود من المسلمين والهنادك ، إلى تدرس اللغة العربية والفارسية ، فقد تسرب هناك أسلوب أدبى بديع إلى الادب الهندى ، وهو الأدب الذى ينبغى ان نسميه الأدب الهندى ما يتعلق بالاسلام ، العالم العربى والفارسى وقد نقلت الحكايات التى جاءت فى الف ليلة وليلة الى عدد عديد من اللغات الهندية كالبنغالية والهندوستانية فنالت بذلك قبولا عاما ، ورواجا شاملا ، وحتى القرن السابع عشر ، ظفرنا بحكاية طويلة من الحكايات الآتية فى الف ليلة وليلة على الاقل ، وهى حكاية سيف الملوك وبديع الزمان وتلك الحكاية قد نقلت منظومة باللغة البنغالية ، وغيرها ايضاً نقلت إلى البنغالية والهندوستانية ، وهناك كانت حكايات مصطنعة ، على طراز حكايات الف ليلة وليلة ، فى اللغة الاردية ، وغيرها من اللغات الهندية وبوساطة التراجم والنقل فى اللغة الاردية ، التى نمت فى القرن الثامن نمواً باهراً ، بلغت الحكايات من الف ليلة وليلة اقصى ذروة شهرتها وصيتها فى اقطار الهند ثم جاءت تراجمها فى اللغة الانجليزية وعلى تلك التراجم علقت أهمية كبرى ، من ناحية البيئة الهندية و وضعتها فى الدرجة العالية ، من الأدب الروائى القديم الهندى ، كما هى نالت نفسها فى اوربا وامريكا ، ولذلك انا نجد فى اللغة البنغالية بعض روايات تمثيلية ، جدية وهزلية ، وهى تبنى على قصص الف ليلة وليلة . ولابدمن ذكر «على بابا» القصة الرائعة المطربة التى رتبها كرود براساد ودياونود ، وهى معروفة ومشهورة ، بين الناس منذ خمسين عاماً ، وايضاً لابد من ذكر ابوالحسين ، (قصة مضحكة) ومن ذكر كتب أخرى التى أضافت الشهرة والقبول العام لحكايات الف ليلة وليلة فى الهند الحديثة .

(والبحث بقية)

الأدب الهندى المعاصر

— ١٢ —

للاستاذ ضياء الدين الإصلاحى

الهندية

ومنذ الحركة «الابداعية» نزل الكاتب الهندى إلى ميدان تحرير المجتمع من الأوضاع الفاسدة سواء فى الميادين الاجتماعية والاقتصادية. وكان الكاتب من قبل يتناول الطرق والوسائل المادية، أو بعبارة أخرى وسائل علمانية، للتحرر الاجتماعى والاقتصادى وما كان يعالج هذا الموضوع الحساس من الناحية الروحية والاخلاقية. ولكن هذه الحركة قد استهدفت إلى اتجاه ذهنى تقدمى متحرر كامل كما كانت تهدف إليه حركة «براجاتى وادا»[١] التى كان يتزعمها الكاتب الهندى الشهير «بريم جاند»[٢].

الأدب النقدى

وأن حركة «براجاتى وادا» لما كانت إلا حركة تقدمية هندية خالصة تهدف إلى تحرير المجتمع من الأوضاع البالية، وتنبيه الوعى القومى نحو ما تفشى فى المجتمع من الفقر والجهل والمرض وكما أنها نقطة التقاء بين الابداعية الاخيرة والفلسفة الماركسية. وفى الوقت ذاته نشأت فى بعض الدوائر الأدبية حركة إبداعية هندية مبنية على فكرة ربوبية خفية وعلى رحمة الطبيعة وجمالها بدون المساس بالشخصيات المشؤومة والمنكوبة كما هو الشائع فى الروايات والقصص الابداعية الأخرى. وعرفت هذه الحركة باسم: «تشاياوادا»[٣] وهى بمثابة نقطة التقاء بين الابداعية الأولى والفلسفة «الويدية» الهندية القديمة.

---

(١) Pragativāda (٢) Prem Chand (٣) Chhāyāvāda

وهاتان الحركتان الرئيسيتان فى الأدب الهندى لم تتخلصا من آثار الافراط و التفريط لأن الشعراء الذين كانوا يأخذون زمام الحركة « التشاياوادية » متغاضون عن مشاكل عامة الشعب وويلات الكروب التى تتأرجح فيها من الاضطهاد الطائفى والقمع السياسى و التحرج الاقتصادى و آلام المرض و الجهل و الفقر، بينما كان زعماء الحركة التقدمية مبالغين فى تضخيم استغلال الجنس البشرى بعضهم بعضا وتفخيم المأساة الاجتماعية بطريقة مرعبة تشمئز منها النفوس ومثلهم فى ذلك كمثل المتهاونين من أصحاب الحركة الصادية الخليعة و هكذا شاهد الكاتب الهندى البشرية و مساعيها فى ضوء جديد مبنى على نظرية علمانية خالصة فى سبيل الكفاح لأجل التحرير فى شتى المرافق وفى مقدمتها المستوى الاجتماعى ـ الاقتصادى وأن هذه النظرية العلمانية فى حد ذاتها تمثل ناحية من التحرر الفكرى. و لكن الغرض الأساسى لحركة « براجاتى وادا » لم يكن التوصل إلى هذا الاتجاه الذهنى المتحرر الكامل وكانت فى أيامها الأولى، تتطلب تعاون جميع العناصر التى تضمر مثل هذه الفكرة التقدمية فى جوانحها.

و تحولت هذه الحركة من بدايتها الشائكة كنشاط أدبى لتوسيع نطاق المشاركة الوجدانية الاجتماعية للكتاب، وتقدير أهمية الآداب و الدور الذى ينبغى أن تلعبه فى الميادين الاصلاحية الشعبية إلى نظرية قريبة للفلسفة الشيوعية الكاملة مستنكرة جميع طبقات كتاب التقاليد الديموقراطية المتحررة الذين ساهموا و أيدوا هذه الحركة من مهدها فى مختلف مراحلها. و كلما تزداد ارتباطا بالشيوعية بدأت الحركة أن تكون أدبية سياسية فوق الاعتبارات الأخرى وصارت أفكار الحركات الابداعية الأخرى فى منأى

عنها بحكم العرف السياسي الذى تسيطر عليها. و ما كان روادها الكبار بعيدين عن الشائبة «الصادية» قبل أن تصير تحت وطأة التصلب الكامل فى الميدان الفكرى التقدى وفى مقدمة هؤلاء الرواد «ياشبال»[٢] (١٩٠٤ م) و «ناجارجن»[٣] (١٩١١ م) و «راميشوار شكلا»[٤] (١٩١٥ م) و «نريش مهتا» (١٩٢٤ م) و إذا أردنا الشاهد من خارج دائرة الادب الهندى على المظاهر التقدمية فى اللغات الشقيقة فان مقالات ومؤلفات «كريشان جندار» و «خواجه أحمد عباس» لشائعة و معروفة فى ميدان الانشراح الصادى.

بريم جاند

وانتقلت الروايات الهندية بيد الكاتب الأديب «بريم جاند» من الاعتقاد الشائع الخاطئ أن الكتابة التقدمية يجب أن تدور حول العمال الكادحين والفلاحين فى الحقول، إلى شخصيات أصيلة فى الحالات الراهنة فى المجتمع. واتسمت رواياته باتزان طبق بعيد عن الورطة التى وقع فيها بعض دعاة حركة «براجاتى وادا» فى عصره. و بناء على كون معظم كتاب هذه المدرسة منتمين إلى طبقة مدنية ما كانوا مكترثين بعقلية الشعب الذى يريدون تصويرهم ومعالجة قضاياهم وحل مشاكلهم. وأدى هذا الموقف إلى وجود كمية وافرة من النقد المتحايز مدفوعا بقصر النظر و التطرف الفكرى. وهؤلاء الكتاب لم يصرفوا اهتماما بالغا نحو الأعمال الأدبية «لبريم جاند» الذى اعتبروه رائد الأدب الهندى الحديث و قائده.

---

(١) مطبوعات الأكاديميات للآداب الهندية

(٢) Yashpal (٣) Nagarjun (٤) Rameshwar shukla

واختار «بريم جاند» كأول روائى منظم فى الهندية شخصياته من الطبقات السفلى ومن جماعة الفلاحين الذين اختلطوا به أو اختلط بهم، وما كان يفلت من قلمه الوقاد النظام الاقطاعى الارستقراطى المنهار، والوعى الاجتماعى العام فى أوساط طبقات الأمة. وكان يصور الحياة الريفية وحالات العمال والفلاحين بكل أمانة و إخلاص وفى غاية العطف و الحنان. و امتازت رواياته دائما بحسن اختيار المواضيع الحساسة و الفصول الواقعية المحكمة وكانت الأدوار فى غاية الدقة و الاتقان و حسن التصوير والتوضيح للوقائع. وهكذا أتت كتاباته إلى مضمار الاصلاح الرينى والفكرى والاجتماعى فى أوسع معانيها وأدقها.

العصر الاصلاحى

إن الحركتين السابقتين والنهضات العامة التى حدثت فى الميدان الأدبى فى الهند وخارجها ونشاط حركة الآداب الاجنبية وتبادل الزيارات والبعثات الثقافية بين البلدان المختلفة فكلها دفع الكتاب فى اللغة الهندية أيضا إلى دراسة أحوال المجتمع والوقوف على طرق حياته وتناولها فى أعمالهم الأدبية بحثا ونقدا وتحقيقا ونشدانا للعلاج الناجع لما أصابه من علل وأمراض وطلبا للوسائل الكافية لمحو الأمية وإزالة الفقر من الطبقات المختلفة التى كانت تكابد الآلام والعناء تحت وطأة التعقيدات الاجتماعية البالية والعرف البالى الذى تسرب إليه الوهن والضعف حسب تقلبات الزمن وتطورات العالم. ولعب الشعر دورا هاما فى هذا العصر مع أنه كان يتمسك بأسلوبه التقليدى القديم ويدور حول الأخيلة والتشبيهات القديمة. وأن الشاعر الشهير حينذاك «مايتلى شران جبتا»[1] من أتباع تلك المدرسة أبدى مرونة فكرية وفطانة فنية فى التمسك بالمبادئ الانسانية والدعوة إلى المثل

---

(١) Maithlisharan Gupta

العليا فى الحياة ، بينما كان الشاعران « مكهن لال جترويدى »[١] (١٨٨٨ م) و « بالاكريشنا شرما »[٢] (١٩٠٨ م) المعروف بلقب « ناوين » من الشعراء الوطنيين الخياليين الميالين إلى فن التلميح والرموز .

وكان الشاعر الغزلى « بالاكريشنا راو » (١٩١١ م) الذى ينتمى إلى مدرسة «تشاياواداه أسدى خدمات جليلة فى ميدان القصائد الغزلية . وقد امتاز أسلوبه بالبساطة والسهولة بحيث يقرب شعره إلى القلوب .

القصص الخيالية

إن التقدم العام فى الفكر العلمى والنظرية الفلسفية ترك أثرا فعالا فى القصص الخيالية فى الأدب الهندى . وقد استهدف كتاب ذلك العصر إلى تصوير حياة الشعب كما هى لتكون نبراسا للمصلحين الذين يعملون لرفع مستوى مرافق حياة المجتمع وقد نشطت فيه أيضا القصص التاريخية التى توضح الوقائع القديمة وتصور الأساطير الشهيرة ومن الذين حرزوا قصب السباق فى هذا المضمار ، « بهكوات شران أبادهيايا »[٣] (١٩١٠ م) إذ كان يصور المناظر العامة لتطورات المجتمع من العصر « الويدى » إلى العصور الوسطى ، وأما « راهول سنكرتيانا »[٤] (١٨٩٥ م) فكان يحاول لتوضيح طرق الحياة فى الجمهوريات القديمة ، بينما كان « رنجايا راكهوا »[٥] (١٩٢٢ م) يهتم بمدينة « موهنجودارو »[٦] .

و مما لايخفى على الباحث المحايد أن هذه المحاولات لا تخلو من المبالغات أو الأخطاء التاريخية الواقعية ، مع وفرة علوم كتابها ، ودقة معانيها

---

(١) Makhanlal Chaturvedi (٢) Balakrishna Sharma (٣) Bhagavatsharan Upadhyaya (٤) Rahul Sankrityayana (٥) Rangeya Raghava (٦) Mohenjodaro .

واختيار أساليبها . لأنهم بنوا مواضيع قصصهم على نظريات خاصة قبل اعتبارات تاريخية علمية محضة . وكرس «راهول سنكرتيانا» كتاباته لمحو الفوارق الطبقية والاجتماعية وأن «ياشبال»[١] لكان يسعى للنهضة النسوية . وأن الكتاب الشهير «لهزارى براساد»[٢] (١٩٠٧) «تاريخ حياة بانابهتا»[٣] فى مثابة وثيقة تاريخية عن العصر بأسره فى القرون الوسطى (وقد اختارت أكاديمية الآداب الهندية هذا الكتاب للترجمة إلى اللغات الهندية المحلية الاخرى وترجم فعلا إلى لغة «مليالم» لغة ولاية «كيرالا» بجنوب الهند) .

و بين فيه الكاتب الكبير بطريق تاريخ حياة شخصية عظيمة الأحوال الخارجية لذلك الدور بل والحالات الاجتماعية و الفكرية والاقتصادية الراهنة حينذاك وصارت هذه الرواية فريدة فى نوعها فى اللغة الهندية فى أسلوبها و نسقها و ذوقها الفنى وزخرفها الانشائى، ومع كونها فى أصل سنسكرتى خالص إلى حد كبير فهى سهلة المنال و يسيرة الفهم وهى ظاهرة حية خالدة فى عالم القصص التاريخية وإذا استثنينا الصفات الوثيقية فانها «طرفة» قصصية وعمل أدبى خالد نشأ فى الأدب الهندى خلال «أيام الحرب العالمية العظمى» . ولا يمكن أن يقال بأن هذا الكتاب الذى هومن نتاج عالم هندى سنسكرتى كبير وأستاذ جليل ونقاد حكيم قد نال قبولا وذيوعا يستحقهما . ومن الروايات الجديدة بالذكر فى ذلك العصر أيضا، روايات الكاتب المعروف «و يريندا ونلال ورما»[٤] (١٨٨٨) ، التى تدور حول زوال النظام الاقطاعى فى البلاد .

---

(١) Yashpal (٢) Hazari Prasad (٣) Banabhatta Ki Atmakatha

(٤) Vrindavanalal Varma

الانسانية

حدث تطور خطير فى فترة الحرب أيضا فلم يكن ذهنيا مثل «تشايا وادا» أو موضوعيا مثل «براجاتى وادا» بل كان تحولا أساسيا نحو تقويم الانسان و تهذيبه وهو نشدان حقيق لشخصية الانسان و كرامته و ذاتيته، نتيجة للوعى الواسع و الشعور المعنوى الهام فكانت الحركتان المذكورتان فى الواقع، أمواجا طافحة لهذا الفيضان المتصاعد، لأن «براجاتى وادا» كانت مظهرا لرد الفعل الناتج من العاطفية المتضخمة وتخيلات «تشاياوادا» كما كانت الاخيرة رد فعل ضد المذاهب التربوية الناشفة و الزاهدة التى كانت تسود العصر الذى سبقها. و بعبارة أدق فكل هذا وذاك ما هو إلا آثار لتيار تطور جديرهام يدعى ـ قديما ـ نشدان الذاتية أو الوجود الشخصى. ولم يكن هذا الوعى الانسانى وليد لغة أو بلد أو شعب بمفرده بل هو نتيجة للتطورات العصرية فى الغرب و الروحيات المتطورة فى الشرق، وهذا التحول الجديد قد رفض القيم التى كانت تعتبر من قبل مقدسة ذات حرمة خاصة وكذلك تغاضى عن تقديس الاشخاص وعن منحهم مكانة فوق الطاقة البشرية، و أعطى الارجحية للتقدم الصناعى والعلمى واستنكر المذاهب التقليدية الوضعية التى تعرقل تقدم الانسان فى مرافق الحياة المختلفة. ولكن هذا القول لا ينطبق تماما على حالات بلد واسع عريق مثل الهند لأننا لانزال نرى مئات المذاهب و الآراء الاسطورية تحث على تقديس ما لايستحق التقديس وتكبير ما لا يحقه من الاشخاص والظواهر الكونية الأخرى مع وفرتها وكثرتها. وانعكست تلك الآراء فى الأدب الهندى الشائع اذ ذاك فى مناطق «مدهيا ديش»[1] الواسعة الأرجاء.

Madhya Desa (1)

النزعة المعاصرة

امتازت النزعة المعاصرة فى الأدب الهندى بعدم التمايل إلى الأبطال وإن لم تكن معادية له، و أما الكاتب الهندى الحديث لايرى فرقا فى الشعور وإدراك الامور فى الشرق والغرب وأنهما يسيران فى صوب واحد فى آمال البشرية وآلامها. ويهتم الأدب الهندى المعاصر وكتابه بالرجل العادى وقضاياه ومشاكله، و يفتخر بعاديته وبساطته فى الحب، والفرح و السراء و الضراء والمطامح و الأمانى ولايرى تضادا فى بساطة الأدب وجودته و لايعترف بتناقض بين ميزته و شعبيته لأن الأدب الحى الخالد هو الأدب الشعبى أو أدب الشعب. إن الانسان لعادى وفريد فى وقت واحد. وهما صفتان متلازمتان تميزانه عن سائر الكائنات الارضية والسماوية، وعليهما يتوقف نظام الكون ورفاهية البشر بحذا فيره. و على هذا الأساس يستوحى الكاتب الهندى مواهبه الادبية ويعلق عليه آمال الأفراد والجماعات وأن القيم الانسانية الحقيقية لهى التى تصدر من إنسان عادى لامن بطل روائى أو نظرى.

الشعر الحديث

إن الشعر المعاصر الهندى لمبنى على فكرة الانسان العادى، و أن عناصره مشتقة من أفكاره وطرق حياته وأخلاقه، بعيدا عن الآمال المعلقة فى صرح السماء وعن التشاؤم أوالتزهد المتفشى فى الآداب القديمة. و كلما يعترف بكرامة الانسان وميزاته ومواهبه الفذة فلاينسى صغر مركزه وقلة أهميته فى هذا الكون الهائل الذى قد ترك هذا الانسان المتفاخر المتفاخم كائنا حيا فى غاية البساطة وصغر الحجم يدب فوق

حفنة من التراب البالى فى الكون الذى يحتاج بعض كواكبه إلى ملايين السنين لكى يصل ضوؤه إلى هذه الكرة الارضية ، مع كون سرعة الضوء أسرع الاشياء فى الكون إلى يومنا هذا .

و إن مواهب الانسان لعظيمة وهائلة وهو مخزن القوى والمقدرات . ويستطيع أن يشحذها ويصقلها حتى يصل إلى مكانة مرموقة فى الحياة بشرط أن يدرك تماما ضعفه ومحال وهنه و إمكانية أخطائه وزلاته فى الخطوات التى تخطوها إلى الأمام بسرعة فائقة . ولهذا كله يهتم الشعرالحديث بتربية القيم الاخلاقية للانسان بدون أن يخادعه بآمال كاذبة ويكاشفه بما هو ليس فى متناول يده . وهذه هى طريقة أقرب إلى الواقع اكثر منه إلى الخيال .

مدرسة « برايوجاوادا »[1]

منذ عام ١٩٤٦ م صدرت مجلة أدبية هندية من « إله باد »[2] باسم « براتيكا »[3] ، و بعد سنين انتقلت إلى دلهى و مع قصر حياتها قد تركت أثرا خالدا فى التطور الحديث للادب الهندى . و نشأت فى البلاد حينذاك طائفة من الكتاب فى اللغة الهندية يعرفون باسم « بارى مالا »[4] ، و ساهموا مساهمة فعالة فى تحرير وتزويد « براتيكا » . وكان كلهم أو جلهم منتمين إلى المذهب « التجريبى » وقد استحقت الحركة الجديدة لهذا الاسم لأن زعماءها كانوا يقومون ببحث عن القيم الانسانية وتجربة مع الاخلاق البشرية فى مختلف أدوارها وأطوارها . ورجح شعراء هذه المدرسة أن تدعى أشعارهم أشعارا حديثة تجريبية .

(١) Prayogavada (٢) Allahabad (٣) Pratika (٤) Parimala

وتبرعت مدرسة « برايوجاواداا » بأعمال أدبية قيمة إلى مكتبة الأدب الهندى مع أن الوهن قد تسرب إلى جدرانها لعدم وجود معارضة منظمة لها كما كانت من قبل الحركة التقدمية المنظمة . وأصدرت هذه المدرسة عدة مؤلفات ومنشورات دورية قيمة وأعمالا أدبية أخرى نشطة . ومما هو جدير بالذكر بأن كتاب هذه المدرسة قد عرفوا بأصحاب المذهب الفردى ، لأنهم كانوا يعطون أهمية خاصة لقيم الأفراد والميزات الشخصية . وأتى هذا التنديد من قبل التقدميين الذين لهم مآرب ما فى ذلك مع أن هؤلاء يعترفون كل الاعتراف بالحريات الشخصية والكلامية والفكرية وما إلى ذلك من مقتضيات القيم الانسانية الاساسية وأن كل تطور حديث لايخلو من الخلل ومحل الانتقاد لسبب أو آخر . وما كنا مبالغين إذا قلنا بأن الكاتب المعاصر أكثر تحققا وتفهما وتوسعا فى العلوم والمدارك من سابقه لأن المجال الذى أمامه أوسع والفرص السانحة له أكثر والوسائل التى أتيحت أمامه أسهل وأيسر . وهو أقرب إلى الدقة فى اختيار الأساليب وتدقيق المعانى ممن هو قبله . وإن قيل عكس هذا مع أن الشعر الحديث يهتم بقضايا المجتمع الحاضر ويبحث حول السجايا الانسانية الماثلة أمام أعيننا بطريقة إنشائية عصرية .

النثر فى الأدب الهندى الحديث

إذا كانت مهمة الشعر تصوير الأمور بطريقة جذابة خيالية بحيث تحبب إلى القلوب و تقرب إلى الأذهان بطريق الأمثلة و التشبيهات الحسنة ، فان النثر يهدف إلى توضيح الأمور كما هى بدون إفراط ولا تفريط ورائده العدل و قائده المنطق ، ويتطلب تفكرا عميقا وبحثا دقيقا مع الأدلة القاطعة والبراهين الساطعة . وأن النثر الذى فى صورة الشعر ـ ما يقال بالنثر الشعرى ـ

لايتمشى مع التطور الحديث فى الأدب العالمى مهما كان نوعه وموضوعه. ونظراً لأهمية النثر العادى واللهجات الشعبية فى التمثيليات و القصص و المقالات والرسائل انصرف الكاتب المعاصر عن تقليد الماضى فى اختيار الاساليب المعقدة والتشبيهات العويصة والمعانى الصعبة فى أذهان عامة القراء.

و تلعب الاذاعة، فى الهند دوراً هاما فى ميدان تشجيع الكتاب الشعبيين فى أسلوب سهل عادى. و أن التمثيليات النثرية و القصص الدارجة المخصصة لتذاع فى الراديو انقطة تحول فى تاريخ النثر الهندى. و بى بترجمة كتاب التمثيليات النثرية الحديثة فى أوائل هذا القرن «أوبيندرانات اشك»[1] (١٩١٠ م) و «رامكمار ورما»[2] (١٩٠٥ م) و «لكشمى ناراين مشرا»[3] (١٩٠٣ م) و «بهارت بهوشن أجروال»[4] (١٩١٩ م). و أن الكاتب العصرى لايستطيع أن يتغاضى عن الواقعة و يهرب عن مجريات الأمور و تطوراتها و فى الوقت ذاته لايقدر على أن يزعم بأنه غير منحاز إلى مذهب بعينه أو نظرية خاصة واذا ادعى ذلك فما هو إلا زعم عسير الاثبات، و مع هذا كله فان الكاتب الهندى يحاول لأن يكون قلمه متحررا من الميول الفردية و الانطباعات المدرسية المختلفة و قصارى جهده فتح ميدان فسيح أمام القارى العادى لاكتشاف ذخائر الأدب الهندى ومحتوياته بكل وثوق وتفهم.

القصص الشعبية

إن القصص الشعبية الهندية مخازن كبرى لعادات الشعب و معتقداتهم و وجهة نظرهم نحو الحياة فلا تخلو لغة من اللغات المحلية فى الهند عن قصص

---

(١) Upendranath Ashk (٢) Ramkumar Varma (٣) Lakshminarayan Mishra (٤) Bharatabhushan Agarwal

شعبية مليئة بمختلف مظاهر الحياة للطبقات العديدة و الطوائف المختلفة فى البلاد. و بسبب اختلاط الحضارات و المدنيات الآرية و الدراويدية القديمة وغيرهما من الواردة و الناشئة انتشرت سلسلة من القصص فى طول البلاد و عرضها، متشابهة بعضها بعضا فى الافكار الكامنة فيها و متقاربة فى أساليبها و نسقها وإن اختلفت اللغات واللهجات. و نجد فيها قصصا تدور حول المواضيع المختلفة مثل المعتقدات و الطقوس، و الاجتماعيات و الاقتصاديات و الانظمة السياسية و الدينية وغيرها. و أن الأدب الهندى - كسائر الآداب الحية الأخرى فى العالم - يعطى أهمية كبرى للقصص الشعبية لأنها تضع صورة صحيحة واضحة للحياة الشعبية أمام القارى الذكى وأن الهند كانت توجه - منذ القدم - اهتماما بالغا نحو هذا النوع من القصص و تتجلى فيها مظاهر الحزن و السرور، و الحب و العشق، و المودة و العداوة، و السعادة و الشقاوة، و مع أنها تفتح أمام الناس أبواب المعلومات عن الاجيال الماضية و الدروس القيمة التى تصير نبراسا فى حياتهم، و تساعد أيضا على إدخال السرور و البهجة فى القلوب بمعرفة الطقوس و المراسيم العديدة لأهالى القبائل و القرى النائية عن العمران، و لهذه الأسباب وغيرها فقد احتلت مكانة مرموقة فى الأدب الراقى و امتلأت المكتبات العلمية و الادبية بهذا النوع الشيق من الكتب التى تسلى القلوب و تشحذ الأذهان و تزودها بما يغنيها و يمتع.

و ذكر سابقا بأن المراكز الرئيسية «للهندية» تقع فى الهند الوسطى المعروفة من قبل باسم: «مدهيا برديش» أو «مدهيا بهارت» (وأن «مدهيا» فى اللغة السنسكرتية و الهندية هى الوسط) و من الأنسب إذاً

أن ننقل هنا قصة شعبية سائدة فى أوساط الشعب فى منطقة «مدهيا برديش» وكتبها الاديب الهندى مبارك على ، و تدور هذه القصة حول مولد المغزل ، و تتخلله المعتقدات الهندوسية فى الآلهة و التناسخ وغيرهما .

كانت حورية تقطن فى الجنة و اسمها «بهركى» وقد اشتهرت بالنسج بالخيوط لأنواع من الاثواب الغالية منها و الرخيصة و إذا أخذت بيدها الخيوط فتنسج بالمرة أجود أصناف الفنيلات و الاردية و القمصان و الجوارب وغيرها . وقد ذاع صيتها فى أوساط الحور اللاتى يقمن معها فى الجنة . و بلغ شأنها إلى أسماع ملكة الحور فأرادت أن تعلم جميع بناتها النسج وكانت فى بحث عن ماهرة فى هذه المهنة منذ مدة طويلة . و قالت الملكة مرة لزميلاتها : أسمع بأن «بهركى» لتقوم بمهنة النسج فى غاية المهارة و الدقة . و إذا كانت مستعدة لأن تسكن معى و تعلم الاميرات النسج و الخياطة فأهلا بها .

فقالت إحدى الزميلات للملكة بعد تأمل كثير : و ما أدراك فان «بهركى» وحدها الماهرة فى هذه المهنة ؟ و يمكن أن يكون هناك عدد آخر من الحور يجدن الخياطة و النسج فمن الأفضل أن توجهى دعوة إلى الحور جميعا يحضرن حفلة خاصة فتقومى ببحث شخصى عن كل فرد يجيد هذه الصناعة ، ثم تجرى مسابقة فى عملية الخياطة لكى تفوز التى تحرز قصب السباق فى الاختبار بميزة الاقامة فى قصر الملكة و تعليم الأميرات .

واستحسنت الملكة بهذا الرأى فاتخذت الاجراءات فورا لعقد جلسة المسابقة . وتجمعت مئات الحوريات اللاتى يعرفن الخياطة والنسج فى القصر . و بذلن جهودهن فى حظيرة الاختبار ليرين مهارتهن ودقة حرفتهن وجودتها

وأخيرا فازت « بهركى » بالدرجة الأولى ونالت الجائزة من الملكة بمشورة زميلاتهن المحكمات . و قالت لها الملكة : انت الآن فى غنى عن الاقامة فى بيتك، و منذ اللحظة صرت إحدى زميلاتى اللاتى أكن لهن كل احترام وتقدير، فتقومين فى قصرى وتعلمين بناتى الخياطة والنسج ؛ وهكذا انفتح أمام « بهركى » باب الرخاء والرفاهية وصارت معلمة الاميرات وصاحبة النفوذ لدى الملكة ورجال القصر الكبار . وأما الملكة فقد لاحظت فيها الحماس والفطانة ونالت الاميرات نجاحا ملحوظا فى هذه الصناعة بيد « بهركى » والجوائز تنهمر عليها . ولما تمت النعم الوافرة « لبهركى » وصارت صاحبة الأموال الباهظة والمهارة الفنية ، والجاه العظيم ، والنفوذ الواسع لدى الملكة والأميرات بدأ الغرور يتسرب إلى ذهنها وعاملت بالغطرسة والكبرياء مع الزميلات الأخريات للملكة . ودب الشقاق بينها وصاحباتها فى القصر وأخيرا شكت الزميلات الأخريات إلى الملكة عن عادات ، « بهركى » وغطرستها وكبريائها و تعاظمها أمام الحور مع أن الغرور لايليق بهن مطلقا ، وأن الذنب الذى ارتكبته « بهركى » لخليقة لطردها من الجنة . وعندما سمعت الملكة الحورية هذه الشكوى ثارت غيظا تجاه « بهركى » لما اقترفته ذنبا لا يليق بمكانة الجنة فقالت : كيف تتكبر بهركى ؟ وإذا تكبرت فليست بحورية فلا تستحق . طبعا . للاقامة بالجنة . وإنى أعاقبها فورا فخذنها إلى فى الحال !

وبعد لحظات أتت بها ثلاثة من الحوريات وقامت أمام الملكة فنظرت إليها فى غاية البغض و السخط فقالت : ماذا أسمع عنك ؟ فهل بدأت تتغطرسين فى الجنة ؟ وهل تعلمين أن الجنة محرومة على الذين

يقترفون الغرور والموبقات الأخرى ؟ و هل تعرفين ما هى عقوبة الغرور فى الجنة ؟ وهى الطرد منها فورا و قانونها لن يسمح لأحد من هذا القبيل أن يقيم فى حظيرتها. وقالت « بهركى » بكل خضوع وخنوع: إنى أعترف بهذا الخطأ الذى ارتكبته ولا أعود اليه أبدا. فاعفى عنى هذه المرة و إذا عملت شيئا من هذا النوع من الخطايا التى لا تليق بمقام الجنة مرة أخرى فعاقبينى، و أجابت الملكة فورا: إن القانون لن يخرق لأجلك فلا بد أن تعاقبى بمقتضاه وعليك أن تتركى الجنة وتذهبى إلى الارض. و لكننى أراعى أمرا فى شأنك فأعيدك إليها فى الصورة التى تريدينها فقولى فورا رغبتك فيها وبأية صورة تحبين أن تتشكلى ؟

وفى هذه الساعة أتى فقير إلى ساحة القصر الملكى وكان فى زى عجيب غريب عن أزياء أهالى الجنة فاستغربت الحوريات فسألته الملكة: من أنت ؟ ومن أين جئت ؟ وأنت فى شكل غريب لم نرمثله من قبل. و أجاب الفقير فورا: إنى إنسان عادى أعيش فى الأرض. وقالت الملكة: أنت إنسان وتعيش فى الأرض ونعرف بأن أهالى الأرض نماذج للغرور والغطرسة. ومثل هؤلاء لايستحقون المجيئ إلى الجنة والاقامة فيها فكيف الوصول إلى الجنة ؟

أجاب الفقير: إنى تركت الغرور و شرور الدنيا الأخرى و قضيت فترة طويلة فى العبادة والتحنث، ووقفت حياتى كلها فى سبيل خدمة وطنى وقومى وضحيت بكل رخيص وغال فى صالحهم ولهذا بلغت درجة السعد ووصلت إلى هنا يا حورية الجنة!

قالت الملكة فى غاية السرور: و إذا كان الأمر كذلك فانك رجل طيب و يسعدنى الترحيب بك فقل لى أية خدمة تريدها منا من الجنة ونحن رهن إشارتك!

قال الفقير: أيتها الملكة! إن سكان الأرض لفي منتهى الضيق و الضنك من العيش، ولا ينالون فيها القوت الكافي و الكساء اللازم حتى يستروا عوراتهم بأوراق الأشجار و يقضوا معظم أوقاتهم في الأوغاد والغابات في طلب الرزق و الكساء!!

فأعطيني شيئا يساعد على نسج الخيوط وصنع الأثواب اللازمة لستر عورات الناس وسد آثار البرودة و الحرارة الشديدتين. و أن القطن و الصوف ينبتان بكثرة في الأرض ولكن أهاليها لايعرفون الوسائل التي تستفاد منهما و تصنع منهما الكسوة.

قالت الملكة: أيها الفقير الطيب خذ مكانك الآن و إذا شاء الاله فاني أعطيك شيئا يفيدك و أهل الدنيا جميعا و يكون عونا على نهضة الحضارة الانسانية و التقدم الاقتصادي فيها. ثم توجهت إلى «بهركي» فقالت مخاطبة إليها: في أية صورة تريدين العودة إلى الأرض؟

وقالت «بهركي»: إني لا أريد الذهاب إليها في أية صورة أو شكل و إذا كنت مصرة على ذلك فأرسليني إليها في شكل يكون مفيداً لجميع البشر وتفرح قلوبهم وتزول متاعبهم وأكون موضع استحسان وقبول لدى الجميع.

و قالت الملكة ضاحكة: إني أعرف تماما بأن «بهركي» لشاطرة جدا ولاشك لأنك طلبت بأمور ثلاثة تعيشين بها في الأرض مكرمة و معززة وحورية أرضية كاملة مدى الأيام! فلا بأس فاني أمنحك الآن شكلا يقضي جميع مطالبك و رغباتك في الأرض. و سرعان أن أخذت الملكة قليلا من الماء في يدها و نفخت فيه ترتل بعض الكلمات فرشتها

على «بهركى»، فتحولت فورا إلى «مغزل» صغير و سقطت على الأرض، و التقطت الملكة منها «المغزل» و أعطته إلى الفقير فقال الفقير مستسلما له منها : أيتها الملكة الحورية ! إنه يبدو شيئا تافها وماذا يغنى للبشر ؟ أجابت الملكة : «إنه صغير حجمه بل وخطير أمره، ويكمن فيه تقدم الانسانية جمعاء و الحضارات بحذافيرها . و يستخدم فى صنع الأزياء كلها ويدخل السرور فى قلب كل بائس فقير و يغنى كل بيت صغير و يزين كل قصر كبير ويحبه الكبار و الصغار و الشيوخ و الشباب على حد سواء و يفتح طريق الرق فى مرافق الحياة كلها فخذه واذهب به توا إلى الأرض !!»

و يقال بأن الانسان قد بدأ استخدام المغزل و شرع به فتح وسائل المدنيات الحديثة و أسباب الحضارات العصرية، ودخل كل بيت مدر وحجر رافعا أعلام الرق و الرفاهية و الرخاء. و هذه قصة شعبية تحمل فى طياتها عظات بينات و دروسا قيمة إلى جانب تصوير واضح لمعتقدات الطوائف الهندية القديمة حول الكون والحوريات و تناسخ الأجسام و اعتقادها الراسخ فى القيم الأخلاقية و الثواب و العقاب المترتبين عليها تحليا و تخليا . ولا تخلو أيضا عن النظرة الوقادة نحو التقدم الانسانى المادى و المعنوى على قدم المساواة .

مشروع الانماء الريفى فى الهند

س . ن . نهنا تشاريا

منح الاستقلال الذى نالته الهند فى عام ١٩٤٧ م فرصة سانحة، كان يتوقعها شعبها و ممثلوهم منذ مدة طويلة، لبناء دولة حديثة و رفع دعائم حياة جديدة. و مالبث أن تولت البلاد على عواتقها مهمة إعادة بنائها على أن يكون الرجل العادى هو المساهم الرئيسى الحقيقى فى تنفيذ هذه المهمة الجليلة. و كان مشروع الانماء الريفى الذى ابتدأ فى الثانى من أكتوبر



مكتبة ريفية

عام ١٩٥٢ م، يهدف إلى إنقاذ الشعب من أنواع من المتاعب و المصائب التى كانوا يقاسونها منذ أجيال عديدة. و يهدف المشروع، أولا وقبل كل شيئ، إلى النهوض بالأرياف و القرى، اجتماعيا و اقتصاديا فى أسرع وقت ممكن، بطرق ديموقراطية مبنية على المساعدة الشخصية و على المبادئ التعاونية الخالصة.

الهند - بلد القرى والأرياف

إن الهند، بحكم الطبيعة، بلد زراعى. و يعيش شعبه، كما كان يقوله المهاتما غاندى، فى خمسمائة و خمسين ألف قرية فى طول البلاد و عرضها. وقد أنذر عدة مرات بأنه إذا فقرت القرى فقرت الهند. و إذا ترعرعت القرى ترعرعت الهند كلها. و أن الهند تقف على حافة الدمار بجريمة التغاضى عن قراها و أقاليمها و حالاتها فى مختلف مرافق الحياة البشرية. وأن أراضيها تنتج قليلا، وصناعاتها وحرفها وفنونها تسير إلى اضمحلال لعدم الاعتناء بها، وأصبحت مكتظة بالسكان المرضى والضعفاء والجهلاء. وترى هناك آثار الدمار و التلاشي فى كل مكان؛ و أما «طاغور» فيقول فى هذا الصدد: إن القرى مثل المرأة. فى حضنها يتربى الجيل، وأنها أقرب إلى الطبيعة الواقعية من المدن فلذا تكون لها علاقة وثيقة بدعائم الحياة الشعبية؛ و إذا أردنا النهوض بالشعب فلابد أن تحل قضايا القرى و مشاكلها بيقظة و انتباه. وكذلك يجب أن تتخذ القرى مراكز للنشاط الاجتماعى. و أن مشروع الانماء الريفى ينفذ بكل أمل وطيد لأن يحقق هذه الأهداف المنشودة. ويفتح طريقا جديدا أمام البلد مليئا بالآمال و الأمانى السعيدة.

رواد هذه الحركة

لاتعتبر فكرة الاعمار الريفي، أو بعبارة أخرى الانعاش الريفي، فكرة جديدة فى تاريخ البلاد المديد. فقبل عدة أعوام لبداية هذا المشروع فى اكتوبر عام ١٩٥٢ م، كانت تجرى فى البلاد عدة مشاريع مماثلة، تحت الزعامة الرشيدة لرابندراناث طاغور، فى «سرينكيدن» والمهاتما



مدرسة البنات فى احدى الارياف الهندية

غاندى وكما أن المستر «سبنسار هاج»[1] قام بنشاط مماثل تحت إشراف جمعية الشبان المسيحيين، فى «مارتاندم»[2] بولاية «كيرالا» بجنوب الهند، والمستر «ف. ل. برايني»[3] فى «جرجون»[4] بولاية بنجاب. وقامت الامارة السابقة «برودا»[5] تحت عناية حكامها المتنورين بمشاريع تجريبية فى ميدان الاعمار الريفى، كما نفذت حكومة المؤتمر الوطنى الأولى فى «مدراس» تحت رياسة الزعيم «راجا جوبالا جارى» فى عام ١٩٣٦ م، بطريق «مشروع الانعاش الريفى» على أساس المديريات والمناطق الاقليمية.

وكانت هذه المحاولات كلها أو جلها، محاولات فردية متفرقة، مع أن كانت المصادر اللازمة من الأيادى العاملة والأموال والمواد الأخرى محدودة للغاية. وما كانت تلك المحاولات تساعد - عفواً - فى الحقيقة إلالخلق جزر من الرخاء فى محيط من الفقر والمرض والجهل. ولم تلبث أن تتلاشى هذه البقاع اللائحة فى وسط الظلام الحالك المحيط بها من كل صوب وحدب. وفوق هذا وذاك فان برنامجا شاملا يعالج جميع المشاكل التى تواجهها القرى فى شتى مرافق الحياة، لم يكن ميسورا سهل التنفيذ حينذاك نظرا للحالات التى كانت تسود البلاد.

وما كانت هذه المراكز تعمل فى قيادة منظمة متضافرة من جميع الوجوه. وهذه المساعى المتشتة والنشاط المتفرق ما كان ضامنا لمحو الآثام والشرور التى تمكنت فى سكان القرى العديدة جيلا بعد جيل. ومع هذا كله فان التجارب الانفرادية المذكورة قد أثبتت نتائج طيبة، ودروسا قيمة لولاة الامور عندما فكروا فى وضع مشروع عام شامل فى هذا

---

(١) Spencer Hatch (٢) Martandam (٣) F. L. Brayne (٤) Gurgaon

(٥) Baroda

الميدان بنطاق واسع . و لاحظ أولئك الذين تبنوا مشروع الاعمار الريفي فيما بعد بطريقة جدية تلك الدروس التى استنبطت من تلك التجارب و استفادوا منها كثيرا .

وكان المهاتما غاندى يهدف من ورائه أن يرى الهند مليئة بجمهوريات صغيرة مكتفية بذاتها وقرى تعتمد على نفسها حيث يصبح كل قرية تنتج الغلات الغذائية الكافية والقطن الكافى للثوب ، ويحتفظ ما يكفى لمواشيها من العلف ، ويوجد فى كل منها أماكن وميادين خاصة للتسلية والرياضة ، للبالغين والاطفال ، وتجرى دفة الشؤون الادارية بطريق أعضاء مجالس



غناء و موسيقى

البلديات الذين ينتخبهم أهالى القرى ، رجالا ونساء . وبغية تحقيق هذا الحلم عمليا قد أنشأ جماعات من العاملين المتحمسين المخلصين الذين كانوا فى ارتباط وثيق مع أفقر الناس فى القرى والارياف برباط الخدمات العامة .

برامج طاغور للانماء الريفى

وكان رابندرانات طاغور رائدا للنشاط الريفى فلم يكن يكتفى بالدعوة الى خدمة السكان القرويين وإصلاح أحوالهم فقط ، بل كان عمليا فى هذا الميدان وشبه طاغور الدور الذى تلعبه القرى فى حياة الشعب بدور الأم التى تهيئ الطعام والشراب ووسائل الراحة التامة لأولادها . لأن



تعبئة الادوية و الاغذية ،

الارياف هي التي تنتج المواد الغذائية ولوازم الحياة الأخرى للناس، وهي تهيئ العناصر اللازمة لسد مطالب الشعب من الجمال والرخاء والتسلية، وهي التي تمنح وسائل تشحذ الهمم لشعراء الجيل، وتغذى أدمغة الأدباء بالمواد الغنية الروحية والفكاهية التي تجعل الحياة الشعبية هانئة سعيدة.

واتخذ «سرينكيدن»[1] القريب من مركزه التعليمي، «وشوابهارتي»[2] مقرا منذ عام ١٩١٤م، لنشاط برامج الاعمار الريفي. وتبعه عدد من المراكز الأخرى في القرى المجاورة، وكان هدفه الرئيسي إسداء مساع حية جليلة لمساعدة أهالي القرى في حل أهم المشاكل التي يواجهونها في حياتهم اليومية. وتدور هذه المشاكل الأولية حول النظافة والصحة العامة وتحسين حالة الانتاج والقروض اللازمة للزراعة والصناعات اليدوية والنشاط التعاوني، واتخاذ الوسائل الحديثة في الحقول والمزارع ورفع مستوى انتاج الخضراوات والغلات الموسمية وإنعاش الفنون والحرف اليدوية ورفع مستوى التعليم. وعمل لخلق جماعة من العاملين في القرى والأقاليم بحماس بالغ. ويختلطون مع أفراد الشعب الذي يعملون في ظهرانيه ويبثون فيهم المرح والانبساط بطريق نشاطهم الاجتماعي والثقافي. وسعى لايجاد ثقة النفس ونشر روح الاعتماد الذاتي ورفع زعامة ريفية مسلحة بمثل عليا من الخدمة والتضحية في سبيل الخير العام. وكان طاغور يعتقد من أعماق قلبه بأن القرى التي أنشأ فيها هذه المراكز لترسل النور والعرفان إلى القرى المجاورة التي سادها الظلام من الجهل والفقر والمرض فيقول: «إذا بدأنا نشاطنا في بعض القرى فتكون بمثابة تشجيع ومثال للاخرى فيكون هدف حياتي مكللا بالنجاح».

Visva Bharati (٢) Srineketan (١)

وأنشأ معهدا ريفيا، ملحقا بجامعته «وشوابهارتى» للقيام بدراسة قضايا القرى والحقول وإجراء بحوث علمية حولها وإيجاد حلول تجريبية لها فى ضوء تلك البحوث والدراسات العلمية. وهكذا أتى مسائل القرى



بعض الالاعيب المصنوعة فى الريف

والحقول إلى غرف الدروس ومجالس البحث العلمى. ولكن نتائج تجاربه لم تتمخض بطريقة مرموقة بقلة المصادر والوسائل اللازمة. وأن طاغور قد ابدى أسفه على عدم تقدم براجه كما حقه بعد عدة سنين لبدئها إذقال: « إن عمل بناء الأمة أى خلق هند حديثة ذات رفاهية لم يحرز تقدما مرموقا فلاغرو فى ذلك لأنه ليس بعمل تقوم به أفراد أو طوائف خاصة بل هو عمل الشعب كله ».

الرواد الآخرون فى هذا المضمار

إن أعمال الانعاش الريفى التى ابتدأت فى « مارتاندم » فى عام ١٩٢١م حققت أيضا بعض النجاح فى أهدافها المطلوبة فى دائرة حدود مصادرها وجرت الأعمال تحت إشراف ذلك المركز فى الأربعين قرية مجاورة، بواسطة مائة من جمعيات الشبان، المؤلفة خصيصا لهذا الغرض. ويقول « سبنسار هيج » موضحا لأهداف هذه الحركة « إنها إيجاد نهضة كاملة شاملة فى مختلف مرافق الحياة لأهالى القرى النائية ، روحيا ، وجسمانيا ، واجتماعيا ، واقتصاديا ».

و أما تجارب المستر « ف . ل . براينى » فكانت تجرى فى نفس الطريق والأهداف المذكورة. وصرح بنفسه عن غاية براجه :- إنها إخراج القرويين من أخدودهم القديمة التقليدية، وإقناعهم بأن التقدم لممكن الحصول، وإزالة الايمان الذى تمكن فى قلوبهم بأن هذه الحالة لمفروضة عليهم بحكم القدر فلا مناص منها ، ولا يزول هذا الاعتقاد الفاسد إلا بيث بذور الثقة بالنفس والمعلومات الصحيحة عن الكون، و أخيرا قتل جراثيم الفوضى والفساد والأمراض الجسمانية والروحية من المجتمع

الريفى ؛ ومن سوء الحظ فان حماس الناس يدوم لفترة وجيزة ثم يزول ، وهكذا تبخرت هذه البرامج عقب مغادرة « براين » المنطقة . ولم تكن هناك جماعة دائمة أو وكالة خاصة لمواصلة الأعمال التى بدأها .

وأما طريقة تنظيم برامج الانعاش الريفى بواسطة مجالس المديريات والقرى فكانت تجرى بمقتضى نظرية « جرام سوراج »[١] التى تهدف لا إلى إيجاد التحسينات التعليمية والاقتصادية والصحية وغيرها فى القرى فقط بل كانت تهدف إلى جعل الناس معتمدين على أنفسهم وكان لهذا المشروع نوعان من البرامج العاجله و الآجلة أو بعبارة برامج قريبة المدى وأخرى بعيدة المدى وقام بهما ـ عموما ـ الموظفون الحكوميون بأنفسهم . وفتح الطريق أمام تنافس قوى بين الموظفين وغيرهم فى سبيل خدمة القرى وسكانها وأدى إلى خلق جماعة من العاملين المتحمسين فى ميدان الخير العام تحت إشراف منظمات خاصة أنشئت لهذا الغرض . و هذا المشروع أيضا ـ كسوا بقها ـ لم يترك أثرا مذكورا فى أذهان الناس لقلة المصادر وعدم التضافر الكافى .

وعلى هذا المنوال جرت أعمال هنا وهناك ، مثل التجارب التى قام بها مشروع اتاوه[٢] فى ولاية « أترپرديش » « و مشروع نيلوكهرى »[٣] فى بنجاب . ولم يلبث أن صارت « نيلوكهرى » مركزا لانواع من النشاط ولكن المشرف عليه « سرى اس . ك . دى »[٤] ، الذى بدأ أخيرا برامج الانماء الريفى فى نطاق شعبى واسع ، قدأدرك فورا بأن نهضة شاملة كاملة لأية منطقة لاتتحقق بطريقة فعالة مادامت منعزلة عن أعمال الانماء المماثلة فى المناطق المحيطة بها ، وبعبارة أخرى فان المحاولات الانفرادية أو المتفرقة لاتصل إلى

Sri S.K. Dey (٤) Nilokheri (٣) Etawah (٢) Gram Swaraj (١)

غاياتها المطلوبة كما حقه بدون أن يوسع نطاق أعمال مثل هذاالمشروع إلى طول البلاد وعرضها بطريقة منظمة و منسقة .

بداية مشروع الاعمار الريفى الحديث

أن جميع التجارب الماضية فى ميدان التحسين الريفى ، و توصيات اللجنة التى ألفتها حكومة الهند للتحقيق حول وسائل رفع مستوى الانتاج الغذائى فى البلاد ، وأخرى من العوامل العديدة قد أثبتت ضرورة وجود « جهاز » دائم من العاملين الذين يواصلون نشاطهم فى سبيل الأنعاش الريفى . وأدى هذا العزم إلى وضع مشروع الانماء الريفى أولاً ثم إلى إنشاء لجنة التخطيط القومى ، فيما بعد على نطاق وطنى واسع وأن الفرق المميز بين مشروع الانماء الريفى ولجنة التخطيط القومى قد ألغى عام ١٩٥٧ م على توصية من لجنة « بالوانتاراى مهتا »[1] ، و يجرى الآن هذا البرنامج فى مرحلتين ، ومدة كل منهما خمس سنوات بميزانية مليون ومأتى ألف روبية للأولى وخمسمائة ألف روبية للثانية .

وان مشروع الانماء الريفى - فى معناه الواسع - لمشروع متعدد الاغراض و متنوع الاهداف فانه يهدف - أولا وقبل كل اعتبار - إلى معالجة جميع القضايا التى تواجهها القرى . ومع أنه مؤلف من عدة أجزاء لا يتجزأ بعضها عن الآخر فان منظرا واحدا من مشكلات القرى أو جزءا منها لايترك أو يهمل لأجل الآخر فكأنه جهاز منسق متكاتف بعضه بعضا بدون تداخل ولا خلل يذكر . وفوق هذا وذاك فانه مشروع مؤيد يقوم بذاته يهدف إلى مساهمة قانونية للتخطيط وتنفيذ برامجه . وبهذه الوسيلة يتحصل التوازن فى القضايا الاقتصادية والاجتماعية والاقتصادية لأن أى تقدم فى إحداها يساعد فى حل للاخرى .

---

(1) Balwantray Mehta

ويساهم كل من المجالس الريفية و الجمعيات التعاونية و المدارس القروية يساهم مساهمة فعالة فى سبيل النهضات الاقتصادية والاجتماعية و الثقافية، للشعب فبفضل جعل المجالس الريفية وحدات إنمائية ذات أهمية كبرى ـ ينتقل الآن ثقل الجهاز الادارى إلى أيدى الشعب.

البرامج الرئيسية لهذا المشروع

إن النشاط الاعمارى لكان يجرى قبل بضعة أعوام تحت إشراف وحدة تتألف من مائة قرية تساعد الشعب بما فى حوزتها من الأيادى العاملة المهنية و ما كانت المجالس الريفية و المنظمات الاخرى التابعة لها مثل اتحادات الطلبة والنسوة وغيرهما قد أتت فعلا إلى هذا الميدان. و أن هؤلاء الفنيين الذين فى الوحدات المذكورة يمثلون مصالح مختلفة من الزراعة و تربية الحيوانات، و الجمعيات التعاونية و المجالس الريفية والاقسام الهندسية و الصناعية الريفية، و يساعدهم منظمو التعليم الاجتماعى ـ رجالا و نساء ـ بمعدل اثنين لكل وحدة، و عمال الخدمات القروية و الشعبية بمعدل عشرة أشخاص لكل منها، و هكذا كانت برامج تلك الوحدات تسير فى اتجاهها المقصود بطريقة متشعبة النواحى والوسائل، فأكدت «لجنة بلوانتاراى مهتا» التى سبق ذكرها، بأن حكومة ديموقراطية تسيطر على مناطق واسعة النطاق بطريق جهازها التنفيذى، لاتستطيع التقدير الصحيح للمطالب المحلية وظروفها ونوعيتها.

و بناء على هذه الفكرة أوصت اللجنة بضرورة إيجاد نظام لتحويل السلطات و اللامركزية فى الجهاز الحكومى، و عند ما تقوم المجالس الريفية بمعالجة النشاط الاعمارى لابد أن تصير الحكومة عالة أهل اللامركزية.

و أوصت اللجنة أيضا دستورا تسير عليه المجالس الريفية النيابية على مستوى الوحدات المحلية ، و لجان المجالس الريفية فى مستوى المديريات. وقبلت حكومات الولايات مبدء تحويل السلطات كما جاء فى توصيات اللجنة المذكورة. وسنت عدة ولايات قوانين خاصة بهذا الموضوع . وفى مستوى الولايات يكون السكرتير الأعلى أو مدير البرامج الاعمارية مشرفا عاما على برامج المشروع من حيث المجموع و تساعده لجنة تضم وزراء التخطيط القومى و الاعمار الريفى كأعضاء ، بينما ألفت لجنة استشارية تشمل أعضاء البرلمان و المجلس التشريعى من تلك الولاية لاسداء النصح و الآراء و التوصيات اللازمة لهذه اللجان الرسمية .

وفى المركز ، تعمل لجنة عليا تحت رئاسة رئيس الوزراء مع عضوية أعضاء لجنة التخطيط المركزية و وزيرى الانعاش الريفى و الأغذية والزراعة لوضع السياسة القومية حول برامج الاعمار الريفى . و تساعد هذه اللجنة أيضا لجنة أخرى غير رسمية تتألف من أعضاء البرلمان البارزين . وفى بلد زراعى ، مثل الهند ، ينبغى أن تحتل الزراعة مكانة مرموقة فى مقدمة صفوف البرامج الاعمارية كلها ، ولابد أن تصلح مساحات واسعة جدا ، بقدر الامكان ، لتكون قابلة للزراعة و إنتاج كميات كبيرة من المواد الغذائية فى البلاد . و اتخذت الاجراءات الممكنة لجعل الزراعة عصرية حديثة ، وحفرت الآبار والقنوات لرى أكثر مساحات من الأراضى الزراعية . و وزعت الحبوب الجيدة و المعدات الزراعية الحديثة بأثمان رخيصة بين المزارعين بينما كانوا يتلقون تدريبات كافية حول التطورات الحديثة فى الميدان الزراعى .

و وجهت الحكومة والمجالس الريفية اهتماما بالغا فى الشؤون الصحية و الثقافية للفلاحين، و كانت هذه السلطات تعمل لرفع الروح المعنوية لهؤلاء الذين يقضون معظم أوقاتهم النفيسة فى الحقول. و شجعت صناعة تربية الاسماك والدواجن والمواشى فى أوساطهم. وأتت الطرق والشوارع الحديثة مخترقا الحدود الاصطناعية التى كانت تعزل القرى عن المدن والموانئ والمحطات الهامة. وفتحت مدارس جديدة. ومعاهد علمية ليلية وغيرها فى شتى البقاع فى القرى النائية. وابتدأت الحلقات الدراسية والدروس الليلية فى كل مكان ليستفيد منها أولئك الذين لايجدون متسعا من الوقت ليفرغوا للدراسة فى أوقات النهار.

ومن الناحية الصحية اتخذت الخطوات اللازمة لوقاية سكان القرى من الامراض المتفشية عموما فى المناطق الريفية، إلى جانب المعالجة العصرية الكافية، وإيصال مياه الشرب النقية والتطعيم ضد الأوبئة واتخاذ وسائل النظافة والصحة العامة لكل حى وقبيلة فى طول البلاد.

وتجرى تحت إشراف هذا المشروع برامج ثقافية وفنية ريفية وتشجع الصناعات المنزلية واليدوية والحرف الخفيفة فى كل بيت مدر وحجر فى القرى والأقاليم. وتوزع المواد الخام لأصحاب الحرف مع تسهيلات لازمة للتدريب فى مختلف الصناعات المنزلية واليدوية على أساس تعاونى وثيق واسع النطاق.

و توجه عناية خاصة للنهوض بالطبقات المتأخرة والنساء والاطفال فى شتى المرافق الحية من الصحة والثقافة والصناعة والوعى الوطنى العام. وقسمت فعلا إحدى وتسعون وحدة مركزية لتدريب العمال فى

مستوى قروى . وهناك خمسة وثلاثون مركزا للتدريب الخاص للعاملات فى مستوى قروى ويجرى تحت هذه المراكز الخاصة النسوية أقسام حول اقتصاديات البيوت وتدبير الشؤون المنزلية . وأنشئ فعلا فى مختلف أنحاء الهند ثلاثة عشر مركزا تدريبيا لمنظمى التعليم الاجتماعى ، وثمانية من مراكز التدريب والتثقيف لمديرى الوحدات الريفية والمراكز الاعمارية ، وأقيم معهد كبير للتدريب فى برامج الانماء الريفى الخاصة ، لكى يتدرب فيه مراقبو المراكز التدريبية وعمداؤها فى طول أنحاء البلاد ، وأما المعهد المركزى للتدريب فى برامج المشروع الاعمارى فى « مسورى » فيهدف إلى تدريب زعماء هذا المشروع المنتمين إلى مختلف المصالح الحكومية وغير الحكومية . ويستخدم المركزان الاخيران أيضا لتدريب غير الرسميين وتثقيفهم لكى يقدروا على القيام بواجب المواطن الصحيح نحو المجتمع بوجه عام . وسوف تنشئ عدة مراكز للتدريب والتثقيف لهؤلاء الذين يضحون بنفسهم ونفيسهم فى سبيل الانعاش القومى فى مستوى قروى ومديرى . فالى مستوى الولايات وهلم جرا .

العلاقات التجارية بين الهند ومصر

الدكتور فوزى رياض فهمى

نشأت ، منذ العصور القديمة ، علاقات تجارية وطيدة بين الهند و مصر ، عند ما كانت مصر — و منطقة الشرق الأوسط عامة — معبرا لطرق المواصلات بين الهند والصين ودول الشرق الأقصى من جهة ، وبين أقطار أوربا من جهة أخرى .

فمنذ عدة آلاف من السنين ازدهرت فى الهند والصين مدنيتان عظيمتان ، وكانتا تزخران بموارد الأرض الغنية والمصنوعات التى ذاع صيتها فى عالم هذا الوقت باسم « المنتجات الشرقية » ، و ذلك الى جانب ما اشتهرت به مناطق الشرق الأخرى من طيبات الدنيا . وقبل ظهور النظام الصناعى الحديث ، كانت المنتجات الشرقية تعمر الغرب أى أوربا — وهى باقى العالم القديم المعروف وقتئذ — ، حتى المنتجات الصناعية وفى مقدمتها الأقمشة الحريرية و القطنية ، التى اشتهرت بصنعها بعض الدول الشرقية ، كانت فى طليعة السلع التى استوردتها شعوب البلدان الأوربية من الشرق .

و نظرا لصعوبة المواصلات فى ذلك الوقت ، وقبل اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح — أى طريق الكاب — فى أواخر القرن الخامس عشر ، كانت مصر و منطقة الشرق الأوسط ملتقى مواصلات الشرق والغرب . فازدهرت فى مصر التجارة العابرة — الترانزيت — . ولذا نجد أنه منذ القدم ، قد ذاع فى مصر بعض السلع التجارية و المصنوعات التى ارتبط اسمها حتى الآن بالهند مثل جوز الهند ، و التمر هندى ، والشيلان الكشميرى .

غير أن التطورات السياسية التى تعرضت لها كل من الهند ومصر فى العصور الحديثة حتى الحرب العالمية الثانية — وهى تطورات متشابهة فى كل منهما الى حد كبير — ، و خضوع كل منهما للاحتلال الأجنبى فترة من الزمن ، و ما ترتب على ذلك من آثار اقتصادية ، كل ذلك كان من نتائجه أن فترت العلاقات التجارية بينهما عدة قرون و ذلك بسبب التخلف الاقتصادى الذى ساد كلا من البلدين واندحار صناعاتهما الحرفية .

على أننا نرى بوضوح أن العلاقات التجارية بين الهند ومصر قد سطرت صفحات جديدة فى السنوات الأخيرة بعد الحرب الثانية . وخاصة عند ما حصلت الهند على استقلالها السياسى و شرعت فى تنمية اقتصادياتها و عند ما تحررت مصر من السيطرة الأجنبية وأخذت فى توجيه تجارتها واقتصادياتها الوجهة التى تتفق مع مصالحها القومية . و تبين لنا حركة التبادل التجارى بين الهند ومصر ازدهار الروابط التجارية بينهما فى السنوات الأخيرة .

فاذا تناولنا بالتحليل الواردات الهندية الى مصر ، نجد أنها قد ارتفعت ارتفاعا كبيرا فى السنوات العشر الماضية بين عامى ١٩٤٩ و ١٩٥٨ . فارتفعت ما يوازى خمسة ملايين من الجنيهات المصرية فى عام ١٩٥٨ . وتبين لنا مفردات واردات مصر من السلع الهندية . أن الشاى الهندى قد أصبح فى طليعة هذه الواردات مع الزيادة المستمرة فى واردات مصر منه . فقد ازدادت واردات مصر من شاى الهند مما يوازى ٢٧٠٠٠٠٠ جنيها مصريا فى عام ١٩٥٣ الى أكثر من خمسة ملايين من الجنيهات المصرية فى عام ١٩٥٨ . وبذلك أصبح الشاى الهندى يكون حوالى ٥٦ ٪ من

مجموع واردات مصر من الهند فى عام ١٩٥٨ . ويلى الشاى ، منسوجات و أكياس الخيش . و هذه أيضا ازدادت واردات مصر منها زيادة ملحوظة فى السنوات الأخيرة . فازدادت من أقل من نصف مليون جنيه مصرى فى عام ١٩٥٣ الى أكثر من ثلاثة ملايين من الجنيهات المصرية فى عام ١٩٥٨ . و الى جانب الشاى والخيش ، تستورد مصر من الهند الفحم الحجرى وتبغ ورق عادى و الفلفل الأسود وغير ذلك من السلع .

فاذا انتقلنا الى جانب الصادرات المصرية الى الهند ، نجد أن القطن يكون النسبة الغالبة فى هذه الصادرات . فهو يستحوذ على حوالى ٩٠ % الى ٩٥ % من مجموع صادرات مصر الى الهند . و كما نعلم ، فالقطن يعتبر مصدر الثروة الاولى فى القطر المصرى و تتوقف على حركة صادراته انتعاش الحياة الاقتصادية فى مصر الى حد بعيد ، باعتباره السلعة الأولى فى الصادرات المصرية . و تعتبر الهند ، احدى الأسواق الهامة فى تصريف القطن المصرى . فنجد فى عام ١٩٤٩ ، مثلا ، أن واردات الهند من القطن المصرى قد بلغت رقما قياسيا ، اذ بلغت قيمة ما استوردته الهند من القطن المصرى فى ذلك العام حوالى أربعة و عشرين مليونا من الجنيهات المصرية . وفى عام ١٩٥٣ جاء ترتيب الهند الأولى بين الدول المستوردة للقطن المصرى . وفى عام ١٩٥٤ كانت الهند الدولة الثانية المشترية للقطن المصرى .

وفى الحقيقة ، يتمتع القطن المصرى بمركز ممتاز بين أصناف الأقطان الأخرى التى تستوردها الهند . وذلك حسب نتائج البحوث التى أجرتها ويجريها معمل بحوث الأقطان فى مدينة بومباى . فخصائص القطن المصرى من حيث المتانة و النقاوة وطول التيلة ، تفوق

خصائص الأقطان الأخرى طويلة التيلة . كما أننا نجد أن الأكثر من مصانع نسج القطن فى الهند تحرص على الاعلان عن أنها تستخدم القطن المصرى فى منسوجاتها دليلا على جودة منسوجاتهم وترغيبا لجمهور المستهلكين فى الاقبال على شراء منتجاتهم .

و اذا كانت صادرات مصر من القطن الى الهند قد أصابها بعض الهبوط فى السنوات الثلاث الأخيرة نتيجة للكساد الذى حل بصناعة القطن عامة ، فان التوسع المرتقب لصناعة القطن فى الهند سيزيد من الاقبال على القطن المصرى فى سوق الهند نظرا للصفات الممتازة التى يتمتع بها .

و الى جانب القطن ، تستورد الهند من مصر فوسفات الجير الطبيعى الذى يستخدم فى صناعة السماد . وقد ازدادت واردات الهند منه زيادة محسوسة . فارتفعت قيمة ما استوردته الهند من الفوسفات من مصر من ١٣٠٠٠ جنيها مصريا فى عام ١٩٥٣ الى حوالى ١٦٦٠٠٠ جنيها مصريا فى عام ١٩٥٨ .

و من السلع الهامة الأخرى التى تستوردها الهند من مصر الأرز . وكلنا يعلم أن الأرز يعتبر غذاء رئيسيا للشعب الهندى . وها قد وافتنا الأنباء أخيرا بتوقيع اتفاقية فى شهر مارس الماضى بين الهند والقطر المصرى وبمقتضاه يستورد الهند من مائة ألف اردب من الأرز خلال هذا العام .

هذا ، وتحكم العلاقات التجارية بين الهند ومصر اتفاقية تجارة ودفع تم توقيعها بين الدولتين فى ١٠ مايو عام ١٩٤٩ . وتجدد هذه الاتفاقية دوريا مع ادخال بعض التعديلات عليها بين وقت وآخر ، حسبما تقتضى الأحوال . وأهم ما تتضمنه هذه الاتفاقية هو أنه تمنح مصر والهند كل منهما الأخرى المعاملة الكاملة للدولة الأكثر رعاية فيما يختص بالضرائب

الجمركية و الرسوم المفروضة على الواردات والصادرات ، و تعمل هذه الاتفاقية ـ مع التعديلات التى تدخل عليها باستمرار ـ على تذليل الصعوبات التى تعترض المبادلات التجارية بين الهند و مصر ، كما أنها تمنح الطرفان التسهيلات الخاصة بشؤون الاستيراد والتصدير.

اما عن مستقبل العلاقات التجارية بين الهند و مصر ، فان هناك من الدلائل ما يبشر بازدهار حركة المبادلات التجارية بينهما خاصة فى هذا الوقت الذى تعمل فيه كل منهما على تنمية اقتصادياتها . فمثلا ، نجد أن مشروعات السنوات الخمس فى الهند تهدف نحو زيادة انتاج الفحم . ومن المأمول أن يصل الانتاج فى المشروع الثالث الى القدر الذى يمكن الهند من تصدير كميات كبيرة منه من النوع الجيد وبأسعار تنافس أسعار البلاد الأخرى المصدرة للفحم وعندئذ تستطيع مصر أن تستورد الفحم الهندى لتزويد مصنع الحديد والصلب بها باحتياجاته منه . وقد بدأ الانتاج فى المصنع المصرى فى هذا العام فقط . كذلك نجد أن اهتمام السلطات المصرية باستنباط أنواع جيدة من الأقطان طويلة التيلة ورفع انتاجية الفدان من شأنه أن يجعل القطن المصرى أكثر قدرة على منافسة الأقطان الأخرى طويلة التيلة فى الأسواق العالمية . وعندئذ تستطيع الهند أن تشترى القطن المصرى بكميات متزايدة لتزويد مصانع النسيج بها بالكميات اللازمة لها . والتى تمكن من تنفيذ برامج التوسع المقدرة لها فى مشروعات السنوات الخمس .

ومما لاشك فيه أن تبادل الوفود التجارية بين الهند ومصر واقامة المعارض المشتركة بينهما من شانه العمل على تنمية حركة المبادلات التجارية بينهما بما يحقق صالح كل منهما .

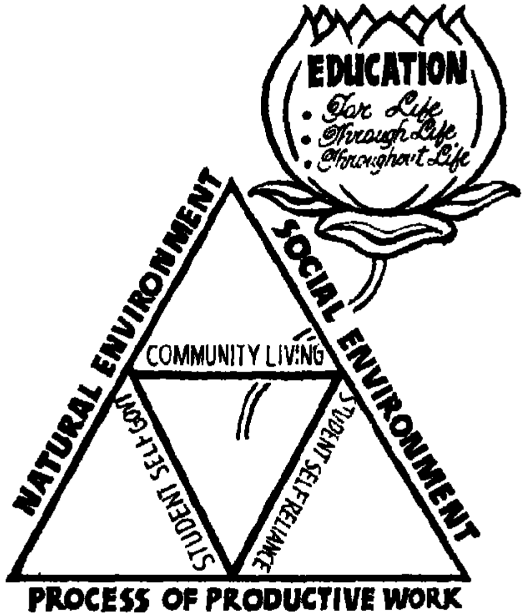
ماذا ساهم به غاندى فى التعليم

للاستاذ جى راماتشندرن

كان غاندى ينظر الى الحياة كوحدة متكاملة والى التعليم على أنه الأداة الفعالة التى تستطيع أن تسمو بالحياة الى مراتب عالية ماديا وثقافيا وخلقيا وروحيا ، وأعلن قبل عشرين عاما مضى الى الملأ مشروعه الجديد للتعليم سماه بمشروع التعليم الجديد . و فى ظل هذا المشروع الجديد اصبحت الحياة هى محور التعليم . بعد أن كانت الكتب الدراسية هى محوره ، وعرف التعليم الجديد على أنه تعليم ينال من خلال الحياة لأجل الحياة ، وقسم هذا النظام الجديد الى مراحل خمسة ، فالمرحلة الأولى هى التعليم ما قبل الأساسى ثم مرحلة التعليم الأساسى ، ثم مرحلة ما بعد التعليم الأساسى ثم المرحلة الجامعية ، وأخيراً مرحلة التعليم الاجتماعى ، فالمرحلة الأولى تشمل تعليم الروضة ، والثانية تشمل التعليم الأساسى الذى يحضره الاطفال بين السابع و الخامس عشر من أعمارهم و المرحلة الثالثة تشمل التعليم الثانوى و مرحلة التعليم الاجتماعى تشمل تعليم الكبار فى معناه الواسع المعروف .

تناول غاندى أولا مرحلة التعليم الأساسى للاولاد والبنات الذين تتراوح أعمارهم بين السابع والخامس عشر أى مدة ثمانى سنوات ، وهويرى أن التعليم الأساسى حق يولد مع كل طفل فى الهند ولابد منه لكل ناشئ اذا أريد التقدم للمجتمع الهندى ، ولماظهر التعليم الأساسى وأخذ يتقدم تطور الحال الى البحث فى مرحلة ماقبل التعليم الأساسى أى التعليم للاطفال بين الثانى والسابع من أعمارهم ، و أيضا فى مرحلة ما بعد التعليم الأساسى أى للشبان والفتيات بين السن الخامس عشر ، والثامن عشر والتعليم الجامعى

يلي مرحلة مابعد التعليم الأساسي ، ولم يفرق كثيرا منذ البداية بين التعليم الاجتماعي أو تعليم الكبار وبين التعليم الأساسي ، لأن التعليم الابتدائي للشبان والفتيات وتعليم الآباء والامهات يتصلان ببعضهما أشد الاتصال ، ولا يمكن أن يفترق احدهما عن الآخر ، ويمكن أن يمثل برنامج التعليم الأساسي على الشكل الآتي :ـ



فالمثلث الخارجي يمثل المجال الذى ينبغى أن يعمل فيه المدرسون والطلاب معا . وهذا المجال يشتمل على ميادين ثلاثة هى : (١) البيئة الطبيعية (٢) البيئة الاجتماعية (٣) ميدان الأنتاج .

و هكذا يتألف مجال تلقى التعليم من عناصر ثلاثة ، هى الطبيعة والبيئة الاجتماعية ثم الانتاج . وهذا العنصر الأخير لايحتل إلا ثلث هذا الميدان . و المثلث الثانى الذى تجدونه معكوسا داخل المثلث الأول يرمز عن كيف يستطيع المدرسون و الطلاب أن يبنوا مجتمعا موحدا في النطاق

المدرسى بالتعاون، وأن يساهموا فى الاعمال الاجتماعية معتمدين على أنفسهم وكل هذا يقام على أساس الحكومة الذاتية للطلاب فيكون هناك برلمان داخل هذه الحكومة. والطلبة الاعضاء فى هذا البرلمان ينتخبون الوزراء من الطلاب لكى يضعوا البرامج والمشروعات ويقوموا باعمال اجتماعية داخل المدرسة وخارجها ويعرفوا مدى نجاحهم وفشلهم فى هذه الأعمال.

فهذه تبين بوضوح نظرية غاندى نحو التعليم تلك النظرية التى ترمى الى الكشف عن الخصائص الكامنة فى الشبان والشابات والى تطوير شخصياتهم تطويرا كاملا شاملا، بحيث يصبح لكل منهم شخصيته المنفردة و يأخذ فى بناء مجتمع عادل سلمى متطور. لا يريد فقط العقول العاملة بل يريد أيضا الأيدى العاملة، فكان يخالف الاتجاه الشائع الذى يرمى الى التفرقة بين التعليم والعمل، فكان يريد أن يحيا العمل فى ظل التعليم و أن يحيا التعليم فى ظل العمل فلذلك هو وصف التعليم الأساسى أحيانا بأنه التعليم الذى يحصل عليه من خلال العمل.

وهناك مسألة حية تتطلب الحل وهى كيفية الربط بين العلم الذى تحتويه الكتب الدراسية فى مرحلة التعليم الأساسى و بين التجارب الحقيقية واحداث الحياة من حيث صلتها بالبيئتين الاجتماعية والطبيعية وبالعمل الانتاجى، فينبغى على المعلمين والطلبة فى كل سنة من السنوات الثمانية التى يتكون منها. التعليم الأساسى أن يعدوا خرائط عن المناطق التى سيجرون فيها دراستهم عن البيئتين ثم يجب عليهم أن يجمعوا المعلومات و يرتبوها ويسجلوها فى سجلين منفردين أحدهما للبيئة الطبيعية والآخر للبيئة الاجتماعية، و بالطبع تكون المناطق محدودة النطاق فى الفصول الأولى و تزداد اتساعا فى الفصول

المتقدمة كما أن المعلومات التى تجمع فى الفصول الأولى تكون بسيطة وابتدائية ، وأما فى الفصول المتقدمة فتكون عميقة ومفصلة ، وليس من المفروض أن تكتمل هذه السجلات فى سنوات قلائل بل على عكس ذلك إنها ستزود بمعلومات جديدة ، كلما مضى عام و أقبل عام جديد ، لأن مجال الدراسة سيزداد اتساعاً وعمقا ويصبح معينا لاينضب للمواد الخامة من العلم الذى يستطيع المعلمون أن يستعينوابه فى منهجهم الدراسى ، وبما أن الطلبة يكونون قد ساهموا مساهمة كلية فى جمع المعلومات فان ربط تجاربهم بالمواد التى سيدرسونها فى المستقبل يكون ذا نتيجة مثمرة وطيبة ، وأما عملية الربط بين المنهج المدرسى والعمل البنائى فان ذلك لن يتم إلا باستعانة تلك السجلات التى أعدت باهتمام دقيق حول تفاصيل العمل الذى يجرى كل يوم وحول المناقشات التى تجرى فيه ، والأسئلة التى تلقى فيها عن أصل كل موضوع وأسبابه ، وبذلك تصبح هذه السجلات مصدراً ثالثا للمعلومات التى يستطيع المعلمون والطلاب أن يستعينوا بها فى ربط تجاربهم بالمنهج الدراسى .

و قد فرق التعليم الأساسى بين العمل واللعب فرقا بينا ، فان العمل واللعب لايمكن أن يكون كل منهما بديلا للآخر ، فاللعب بالنسبة للاولاد والبنات الذين تجاوزوا سنهم السابع يعد شيئا اضافيا الى جانب اعمالهم المدرسية ، وهو ليس بديلا للعمل كما هو الحال فى مرحلة الروضة ، وإن اللعب فى مرحلة التعليم الأساسى يحتل مركزاً ثانويا الى جانب الاعمال المدرسية ، ويصبح العمل مملا اذا كان شيئا رتيبا وفوق ما يطيقه الاطفال ، بينما اذا وجد هناك انسجام بين العمل واللعب فان ذلك سيساهم فى تحقيق

مطالب الذهن، ويصبح العمل شيئا ممتعا وشيقا، وعلاوة على هذا لن يشعر الأولاد الصغار بأى ملل أو صعوبة فى عملهم المدرسى، وأيضا يكون من الامكان توسيع نطاق هذا العمل بحيث يتناسب مع تقدمهم فى السن، وعندئذ يستطيع الطلاب أن يعملوا قدر استطاعتهم، ولا شك إن المعلمين الذين انعدم فيهم عنصر الخيال يؤكدون على ضرورة القيام بالعمل الانتاجى أكثر من اللازم، وهم بذلك يدخلون الملل فى مرحلة التعليم الأساسى، فمن الواجب منع تسرب هذا المرض الى داخل جدران المدرسة، والطريق الوحيد للمحافظة عليها هو توجيه الاهتمام الى الهدف الرئيسى الذى يرمى إليه التعليم الأساسى، ذلك الهدف القائل بأن التعليم هو المقصود بالذات. وليس العمل الانتاجى إلانتيجة عنه، فهما كان هذا العمل هاما وضروريا، فالعمل الانتاجى فى مرحلة التعليم الأساسى هو وسيلة للتعليم وليس هو غاية فى نفسه.

وكان غاندى يؤمن بعدم الفصل بين التقدم الذهنى والاخلاقى من ناحية وبين تقدم التكنولوجيا من ناحية أخرى، وهو يعنى فى مجال التعليم الربط بين العمل الانتاجى والتعليم، بحيث يصبحان عملية واحدة. فالجميع يجب ان يساعدوا على الانتاج، فى أى مستوى كانوا، كما يجب عليهم أن يحصلوا على التعليم فى نفس الوقت، والمجتمع الذى يكدح فيه البعض ويعيش البعض الآخر على حساب هؤلاء الكادحين لن يكون مجتمعا عادلا. وليس المراد أن يقوم جميع الأفراد بالاعمال كلها لأن العمل يكون مقسما بينهم بطريقة مناسبة. ولابد لأجل خلق مجتمع قائم على أسس Sarvodaya التى كان يتصورها غاندى من أن ينشأ الشبان والشابات فى جو يحصلون فيه على

أكبر قدر ممكن من التعليم من خلال قيامهم بالعمل الانتاجى . وهم بذلك لن يعرضوا عن العمل الانتاجى ويصبحون فى نفس الوقت متعلمين . واذا لم يحقق هذا الربط بين التعليم والعمل فى حياة الشبان والشابات وهم فى المدارس فلن يمكن تحقيقه بعد ذلك إلا جبراً وقسراً مما قد يفسد عقولهم .

وكان غاندى قد أعجب فى مرحلة مبكرة من حياته بفلسفة تولستوى التى تقول « اعمل لكى تكسب قوتك » . وربما أكد غاندى أكثر من اللازم فى تجاربه الأولى فى مجال التعليم على ضرورة العمل الانتاجى ولم يوجه العناية الكافية للتقدم الذهنى ولم يربطهما فى عملية واحدة . وهو استدرك هذا الخطأ فيما بعد فوجه العناية اليها على حد سواء وربطها فى عملية واحدة بحيث يكون التعليم من خلال العمل والعمل من خلال التعليم .

هل يمكن الاستغناء عن الكتب الدراسية كليا فى المدارس الابتدائية ؟ يجب ألا ننسى فى هذا الصدد أن هناك فرقا بين قولنا أن التعليم الابتدائى خلال السنوات الثمانية الأولى ينبغى ألا يكون مركزاً على الكتب الدراسية وبين قولنا أنه يمكن الاستغناء عن الكتب كليا . فان الكتب الدراسية لابد منها ، ويجب ان توجد بوفرة كتب للمطالعة للاولاد والبنات وكتب المراجع للمعلمين . وانما الذى يجب مجافاته هو انكباب الاولاد والبنات على كتبهم الدراسية وحفظهم المواد عن الغيب وحشرها فى عقولهم . وحتى الحفظ عن الغيب يكون ضروريا ولكنه لاينبغى أن يفرض فرضا عن طريق الكتب الدراسية . إن التعليم ليس مجرد الحفظ عن الغيب واستيعاب بعض دروس من الكتب الدراسية بل هو شئ أكثر من ذلك . وربما يكون من الممكن أيضا ايجاد نوع جديد من الكتب الدراسية لاستبداله

بما هو موجود الآن وهذا النوع الجديد لن يحمل الاولاد والبنات منكبين على دروس معينة وانما يثير فيهم عن طريق الايحاء حبهم للاستطلاع الذهنى لمعرفة شيئ أكثر مما هو موجود فى الكتب . ان التعليم الأساسى لايريد الاستغناء عن الكتب ولكنه لاشك يعارض فكرة جعل التعليم الابتدائى مركزاً على الكتب الدراسية . وإن استعمال الكتب الدراسية ليس فى حد ذاته باعثا على المعارضة وانما استعمالها بطريقة خاطئة هو الذى يدعو الى المعارضة . واصبح التعليم يتطور فى كل مكان وهو بذلك قد احدث تغييراً فى الدور التقليدى للمدرسين . فالمدرس ليس مجرد شخص يعلم وانما هو يساعد الطفل على التعلم .

ولاننسى أن أهم وسيلة يحتاج اليها التعليم الأساسى هو العمل الانتاجى . و اذا شئنا أن نجنى ثمار العلم من العمل الانتاجى فى اقسامه المختلفة يجب لنا من وضع برنامج له وتنظيمه وتنفيذه ثم نقرره من ضمن مشروعات التعليم للعمل . وهذه العملية يجب أن تجرى بدقة و بطريقة فنية ، و عندئذ يكون هو التعليم حقا . ثم تأتى مرحلة التنفيذ عندما ينفرد العمل الانتاجى بميزته الخاصة ، وفى هذه المرحلة لايمكن أن يؤدى العمل بطريقة مهملة أو عرضية . و أيضا ينبغى أن يكون العمل الانتاجى متناسبا بقدر الامكان مع الاولاد فى مختلف أعمارهم . فى السنوات المبكرة لن يكون الانتاج كثيراً فى الزراعة أو فى الورشة ولكنه سيزداد فيما بعد ازدياداً كبيراً عندما يشترك فى العمل عدد ضخم من الأولاد و البنات . و كل ماينتج يجب أن يدفع إما للادارة أو للاولاد و البنات أنفسهم . وفى بداية

الأمر كان الرأى قد استقر على دفع الانتاج للادارة لأن ذلك ربما يساعد على توسيع مرحلة التعليم الابتدائى فى بلد فقير مثل الهند . ولكن تغير هذا الرأى فيما بعد وتقرر على أنه من حق الأولاد أن يحصلوا على ما ينتجونه . ونظراً للظروف الموجودة فى الهند أصبح الاكتفاء الذاتى يعنى من وجه عام على اعطاء كل طفل وجبة غداء يوميا ، و مجموعتين من الملابس سنويا . وعدم وجود هذين الشيئين هو الذى منع عددا كثيراً من الاولاد من المجى الى مدرسة التعليم الأساسى . فاذا وجد هذان الشيئان لامتلأت تلك المدرسة بالأولاد . وطبعا ستكون هناك نسبة من الاولاد الذين لن يحتاجوا الى هذين الشيئين لأن اولياء امورهم يكونون أغنياء . ولكن أغلبية الاولاد والبنات سيحتاجون اليها . ويستطيع التلاميذ الذين يدرسون فى الفصول المتقدمة أن ينتجوا شيئا أكثر فيسدوا بذلك النقص الموجود فى انتاج الفصول الأولى . وسيعمل المدرسون مع التلاميذ ، واذا تطوع اولياء الأمور و الاقرباء بالمساعدة فسيشجع ذلك أيضا .

الغرض الأساسى من العمل الانتاجى ليس هو الانتاج نفسه ، انما هو التعليم : فالانتاج من حيث قيمته الاقتصادية ليس إلا نتيجة تابعة للغرض الأساسى . ولذلك يجب توجيه العناية الى التقدم الذهنى أكثر من أن توجه الى الانتاج . وقد قال غاندى « إن النجاح فى هذا المجال لايقاس على مدى التمكن من الاعتماد على النفس فحسب ، بل يقاس على بروز الشخصية كلها وتطويرها من خلال العمل الانتاجى بطريقة فنية » . وتشكل الموسيقى والرسم جزءين ضروريين للتعليم الأساسى . والغرض الاساسى منها هو ايقاظ الشعور بالجمال وقدرة التذوق عند الاطفال . وهنا أيضا يظهر مرة أخرى

مدى شمولية تصور غاندى للتعليم الابتدائى . ويجب ألا ينسى أن غاندى كان يعتبر تطوير مهارة الاولاد والبنات فى القيام بأى عمل جسمانى جزءاً لازما لأى تعليم مفيد .

ومن المطلوب بوجه عام من المعلمين الذين يقبلون فى مدارس تدريب المعلمين لمرحلة التعليم الأساسى أن يكونوا حاصلين على الشهادة الثانوية . وتستغرق مدة التدريب عامين . ويجرى التدريب طبقا لما سيقوم به المعلم فى مدرسة التعليم الأساسى أى على أسس التعاون والانتاج والتعلم والاعتماد على النفس . فالمجتمع فى مدرسة التدريب يحكم نفسه بنفسه ويكون ناظر المدرسة هو الزعيم الرسمى لهذا المجتمع . وينتخب أحد المعلمين ليكون رئيس الوزراء أى الزعيم الغير رسمى لهذا المجتمع ويتعاون هذان الزعيمان فيما بينهما لكى يعملا لرفع مستوى المدرسة الى أعلى درجة ممكنة .

ويجب على كل طالب من طلبة مدرسة المعلمين ان يتعلم صناعة واحدة كبيرة و أخرى اضافية . وهناك بعض معايير معينة تقاس بها القدرة الانتاجية لكل طالب . وعليه أن يدرس مواداً كثيرة مثل علم النفس للطفل وللبالغ وادارة المدرسة و تعليم اللغة وغيرها من المواد . و مطلوب منه أن يدرس بوجه خاص كيفية مساعدة الطفل على التعلم من خلال التجارب وربطها بالعلم والفهم، أى بعبارة أخرى عليه أن يحصل على معرفة تامة بعلم الربط بين المعلومات والتجارب وهو علم مستقل وفن فى حدذاته .

فعلم الربط هذا يعنى ايجاد الصلة بين التجربة و العلم وربما يبدو هذا التفسير مبسطا جداً أكثر مما هو فى الواقع . و لكن التجربة فى هذا الصدد تشمل ثلاث مجالات ذكرت آنفا . وهى البيئة الطبيعية و البيئة

الاجتماعية ومرحلة العمل الانتاجي. واذا درست هذه المجالات الثلاث بدقة و استغلت استغلالا تاما لن يكون من الصعب استنباط أى فرع من فروع العلم أو استخراجه من خلال هذه المجالات لكى يحصل عليه تلاميذ المدرسة الابتدائية. إن التعليم من خلال التجارب هو أكثر طبيعيا ومثمراً ومفيداً من التعلم من خلال الكتب لأن الطريق الثانى ملتف وغير مباشر. و لكن المعلمين عندنا قد تعودوا على التدريس من خلال الكتب المقررة كما كان يفعل أسلافهم أجيالا وأجيالا ولذا اصبح الطريق السهل الطبيعى أعنى طريق الربط بين التجارب و العلم صعبا ومستعصى عليهم. وهناك قصة تروى منذ عهد افلاطون وهى توضح هذه الحقيقة: قد سجن بعض الاشخاص داخل كهف مظلم تحت الارض. وأصبح هؤلاء متعودين على العيش فى مثل هذا الظلام الدامس الى درجة أنهم استطاعوا أن يبصروا فى الظلام الى حدما. ولما أفرج عنهم وخرجوا الى ضوء النهار لم يستطيعوا أن يبصروا شيئا بل أخذوا يتخبطون خبط عشواء، وكذلك تعود المعلمون على تدريس أبواب معينة من الكتب و عرقلوا بذلك التقدم الذهنى الكامل للتلاميذ. و اصبح من الصعب لهم الآن أن يتخلوا عن هذه الطرق القديمة فى التدريس ويتحولوا الى هذا الطريق الجديد الذى يطلب منهم أن يساعدوا الأطفال على التعلم بكل جهد و نشاط وبطريقة علمية و يرشدوهم الى وضع برامج معينة يستطيعوا من خلالها أن يقوموا باعمال مفيدة و يحصلوا على تجارب.

وهذا الربط بين العلم والتجربة هو فى حد ذاته علم وفن. ولايمكن احراز النجاح بتطبيق هذا العلم إلا اذا استوفيت بعض شروط أساسية وهى كالآتى:

١ — اجادة صناعة واحدة كبيرة والالمام التام بصناعتين أخريين صغيرتين.

٢— المعرفة التامة بمحتويات المنهج الدراسى بأقسامه المختلفة وهذا يتطلب الالمام بالمعلومات العامة.

٣— التمرين على ممارسة الحياة الاجتماعية على أساس أن يديروا شئونهم بأنفسهم كحكومة مستقلة والاشتراك فى الخدمات الاجتماعية.

٤— التدريب المناسب على التعليم ليس فقط فى مدرسة نموذجية ملحقة بمدرسة التدريب بل فى بعض مدارس أساسية واقعة بالقرب منها والتأكيد على فن التدريب فى كل مرة.

٥ — زيادة المعلومات العامة باستمرار. وذلك بعقد المناقشات والندوات والحلقات الدراسية.

٦ — التمرين على تنظيم انواع مختلفة من الاعمال الانتاجية والتجرب بما يتصل بمقررات المنهج.

٧ — تطبيق مبدأ الحب فى معاملة الطلاب فى جميع الحالات وذلك فى مدرسة التدريب نفسها حتى يتعود عليه المدرسون ويطبقوه فى المدارس الأساسية فيما بعد.

فهذه الشروط التى ذكرناها الآن لابد أن ينفذها كل مدرس. ومهما كان المدرس ذكيا فانه لن يستطيع ان يكون ناجحا بدون هذا الاستعداد والتمرين، ولذلك من طبق هذه القواعد المذكورة سيحرز النجاح بأكيد ولو كان هو فى الدرجة المتوسطة من القدرة العقلية. وتصبح مهمة المدرس مهمة مزدوجة عند تطبيق مبدأ الربط بين التجربة والعلم، فهو سيقوم

بدور مدرس وفنان فى آن واحد . وفى الدور الأول مطلوب منه أن يطبق هذا المبدأ بدقة وعناية ، وفى الدور الثانى عليه أن يشعر التلاميذ بأن التعليم شئ ممتع ولذيذ . ويعارض التعليم الأساسى فكرة معاقبة التلاميذ جسميا . والواقع إن التلاميذ عندما يديرون شئونهم بأنفسهم فيما يسمى بحكومتهم الذاتية يتعودون على حب النظام والطاعة ويصححون سلوكهم عند الانحراف وهم بذلك يضبطون أنفسهم بانفسهم . ويبدأ المدرس التمرن على هذا المبدأ منذ دخوله فى مدرسة التدريب .

ويجب علينا مراعاة الاشياء التالية عند اختيارنا لصناعة أولعمل انتاجى لأجل إدخاله فى مدرسة التعليم الأساسى .

أولا ـ يجب أن تتوفر فرص التعلم من خلال هذه الصناعة أو العمل الانتاجى حتى يستفيد منها الطلاب استفادة حقيقية . لأن الغرض الأساسى من ادخالها هو ان يتعلم الطلاب من خلالها .

ثانيا : يجب أن تكون مراحل العمل فى هذه الصناعة متعددة ومتنوعة جداً . وأحسن مثال لدلك هو زراعة الحدائق أونسج القطن . وهذا المثال الثانى يتطلب القيام بأعمال عديدة من قطف القطن الى تنظيفه وتمشيطه ثم غزله ونسجه الى أن يصير قماشا فيرسل الى الصباغة لطبع الرسومات عليه وبعد ذلك يرسل الى الخياط .

ثالثا : أن تكون لهذه الصناعة صفة التطور من مراحل بسيطة الى مراحل معقدة بحيث تتناسب مع تقدم الاطفال. من الفصول الأولى الى الفصول العليا أى بعبارة أخرى أن تنمو هذه الصناعة مع نمو الاطفال من مرتبة الى مرتبة .

رابعا : أن تكون مراحل هذه الصناعة متكاملة غير منقطعة . فتبدأ من مرحلة المادة الخام وتنتهى الى مرحلة اكمال الانتاج فى نهاية العام الثامن . ويكون ذلك مبعث سرور و فخر للتلاميذ اذ أنهم يكملون مابدأوه.

خامساً : ألا ينتجوا بضائع للزينة ليعجب بها الناظرون بل يجب أن ينتجوا بضائع لها قيمة اجتماعية تستطيع أن تستعملها المدرسة و المجتمع المحيط بها . وليس المقصود من هذا عدم انتاج أشياء فنية . و الواقع إن الشيء المنتج يجب أن تكون له قيمة فنية حتى يقبله جميع الناس بوجه عام.

سادساً : أن يكون من الممكن فك هذه الصناعة فى مرحلة من مراحله الى مشروعات تشجع العمل الجماعى والتعاون فى الانتاج . أن تتناسب الصناعة أو العمل الانتاجى مع الضاحية أو الاقليم ، و أن تكون المواد الخام سهلة الحصول كما يجب أن توجد هناك بعض أيد ماهرة تعرف هذه الصناعة أو العمل الانتاجى بالطريقة التقليدية.

ولم يكن غاندى يؤيد اجراء الامتحانات فى مدارس التعليم الأساسى . بل كان يريد من المدرسين أن يقوموا بتقويم حياة الطلاب و اعمالهم ودراساتهم بصورة مستمرة ليحل ذلك محل الامتحانات . فثل هذا التقويم للخصائل النفسية فى التلاميذ يلعب دوراً هاما فى مدرسة التعليم الأساسى . وعندما يتخرج التلميذ من المدرسة تكون مجموعة ماحصل عليه مستمدة من الاشياء التالية : حياته فى المدرسة و الاعمال التى قام بها و العادات التى تعود عليها و وجهة نظره التى اتخذها نحو الحياة و المثل الاجتماعية التى تعلمها من خلال دراسته بالاضافة الى ذلك تفوقه الدراسى فى العلوم العملية و النظرية.

إن نظرية غاندى الخاصة بالنظام الاجتماعى كانت تسمى بـ «سروودیا» (Sarvodaya) . و يمكن تفسير هذا النظام كالآتى : هو نظام اشتراكى قائم على أساس عادل وسلمى و ديموقراطى و لامركزى . وهو يتضمن فى طياته نظرية Ruskin للعدالة الاجتماعية . و هذا النظام يومى بأن الزحف نحو التقدم يجب أن يسير بخطوات موحدة . و لذلك هو يدعو الى تحقيق العدالة الاجتماعية بصورة تامة و متساوية حتى يتمتع بها أضعف الافراد و أقلهم مرتبة فى المجتمع ، وعندئذ يمكن أن نقول عن ذلك المجتمع بأنه مجتمع عادل وصادق . ولايتفق نظام Sarvodaya مع النظم الاخرى السائدة فى العالم مثل الديموقراطية و الشيوعية و الاشتراكية لأنه لايرى الكفاءة فى كل هذه النظم . فالديموقراطية تقضى بحكم الاغلبية بينما تقوم الشيوعية على أساس حكم استبدادى تستبد فيه فئة قليلة من الناس على الأغلبية بلا رحمة ولاهوادة . وأما الاشتراكية فتزداد فيها سيطرة الدولة يوما بعد يوم . ولكن نظام Sarvodaya يهدف الى تحقيق العدالة للجميع بطرق سلمية . ويدعو للثورة بالرضى وليس بالجبر بأية حال . و التعليم هو أقوى وسيلة من الوسائل السلمية لتحقيق الثورة وافخم سلاح لدى الثورة التى تقوم على أساس «لاعنف» . واذا تحققت العدالة يجب أن تحافظ عليها وتنمى بالوسائل الديموقراطية وهذا يعنى ايجاد حكم لا مركزى بالتدريج بحيث لا تكون السيطرة السياسية و الاقتصادية مركزة فى مكان واحد بل يكون هذا الحكم خاضعا لسلطة فيدرالية مرنة . و يهدف التعليم الأساسى منذ الوهلة الأولى لحياة الانسان أى منذ طفولته الى اعداد ذهنه بالصورة المناسبة حتى يمكن تحقيق مثل هذا النظام الاجتماعى .

وعند ما نشر قرار اللجنة العاملة، ساد فى البلاد جو كأنه مفعم بالتيارات الكهربائية. ولم يقف الناس ليفكروا فى ما يقصداليه القرار، بل اندفعوا يشعرون بأن المؤتمر يتحفز لبداية حركة شعبية لارغام بريطانيا على مغادرة الهند وسرعان ما سمى القرار حكومة وشعبا باسم قرار «ارتحلوا عن الهند»، وكان الجمهورو بعض أعضاء اللجنة العاملة يثقون بغاندى ثقة لا يتطرق اليها شك أو ضعف. فاستيقنوا بأن زعيمهم يضمر فى ذهنه فكرة دقيقة عن حركة ستشل الحكومة البريطانية. وترغمها على الفزع الى المسالمة. والجدير بالاعتراف بأن الجمهور كان منهم من تؤمن قلوبهم بأن غاندى سيجلب الحرية الى الهند بعمل سحرى أو بوسيلة من الوسائل التى تفوق القوة البشرية، مما أدى بهؤلاء المؤمنين الى عدم تجشم مؤنة التفكير فى القيام بأى جهد خاص، اذ زعموا مثل هذا الجهد عبثا لا طائل تحته.

وقررت اللجنة العاملة بعد اصدار القرار أن تتريث وتراقب رد الفعل من جانب الحكومة. فان كانت الحكومة تجيب الى المطالبة، أو على أقل تقدير، تتخذ اتجاها الى المصالحة فأمامنا آمال ومجال للمحادثات والمناقشات، واما ان رفضت الحكومة المطالبة، فما لنا الا أن نبدأ الكفاح فى زعامة غاندى وما خامرنى شك فى أن الحكومة سترفض كل مفاوضة فى الظروف الراهنة. وكانت الحوادث المتعاقبة خير شاهد على صدق ما حدس قلبى.

وأسرع عدد وفير من مندوبى الصحف الأجنبية الى واردها، وهم جد مهتمين بمعرفة ما تقرره اللجنة العاملة. و دعا غاندى فى ١٥ يوليو مؤتمرا صحفيا، قال فيه ردا على سؤال: ان الحركة ان قمنا بها ستكون ثورة لا عنفية على السلطة البريطانية.

و عقب موافقة اللجنة على قرارها طلب مهاديو ديسائى، الشاغل حينذاك وظيفة السكرتير لغاندى، الى الآنسة «سلادى» أن تقابل النائب وتشرح له مغزى القرار وما نريده به. والآنسة «سلادى» كانت بنت أميرال بريطانى، لكنها آثرت الحياة الهندية متأثرة بغاندى، و اشتهرت باسم ميرابين، وكانت احدى أتباع غاندى المتحمسين، وعاشت فى جوار غاندى أعواما كثيرة، فعهد اليها أن تزور نائب الملك و تشرح له بدقة ما تستند اليها الحركة المقترحة وما نرى اليه بها وما هى ميادين نشاطها. فغادرت الآنسة «سلادى» واردها لمقابلة النائب و طلبت له موعدا، لكن السكرتير الخاص للنائب أجاب بأن النائب لا يسمح بمقابلتها لأن غاندى يفكر فى بداية ثورة، و أوضح السكرتير لها أن الحكومة لن تصبر على ثورة ما ابان الحرب، سواء تكون الثورة عنفية أو لا عنفية. و لا تريد الحكومة أن تجتمع و تفاوض مع ممثل ما لأية منظمة تفكر و تنطق بثورة. فلم تجد «ميرابين» حيلة الا أن تجلس الى السكرتير الخاص و تتحدث اليه بشرح و تفصيل. وكنت حينذاك فى دلهى فأخبرتنى الآنسة بمحادثتها مع السكرتير. ثم عادت الى واردها و اطلعت غاندى على كل ما جرى.

ثم لم يمض كثير من الوقت أن أصدر مهاديو ديسائى بيانا قال فيه، «ان ما يريده غاندى بهذه الحركة المقترحة انما [illegible] ولم تتم

كما هى إذ لا مبرر للقول بأن غاندى قرر ثورة علنية لا عنفية ضد بريطانيا » .
ولا أحجم فى الاعتراف بأن هذا البيان بدا لى غريبا . فان غاندى بعد أن وصف جواهرلعل الحركة بأنها ثورة ، لا بد أنه تكونت فى ذهنه فكرة خاصة و مغزى خاصا للحركة ، الا أن ما أعلن على الجمهور كان أن المؤتمر صمم الآن على أن ترغم الحكومة البريطانية على التخلى من السلطة ، و أن المؤتمر سيتخذ لهذا الغرض كل وسيلة ممكنة ماعدا ثورة . وسبق القول بأن قلبى كان يحدثنى عن ما هو رد الفعل المتوقع من بريطانيا ، فلم يدهشنى إذا رفض النائب الاجتماع مع مندوب غاندى ، و طبقا لقرار المؤتمر عقدنا اجتماعا ، فى بومباى فى ٧ اغسطس ١٩٤٢ لمزيد النظر فى الموقف الراهن .

ومن ١٤ يوليو الى ١٥ اغسطس قضيت معظم أوقاتى فى سلسلة من المقابلات و الاجتماعات مع زعماء المؤتمر من مختلف نواحى البلاد . و ابتغيت بهذه الزيارات أن أوكد لهم أن الحركة المقترحة ستسير فى طريق التطور و التقدم طبقا لتعليمات غاندى إن تقبلت الحكومة مطالبتنا ، أو على أقل تقدير ، سمحت لنا بممارسة النشاط . و أما إن اعتقلت الحكومة غاندى و زعماء المؤتمر الآخرين ، فاذا بالجمهور أحرار ذو خيار ليتخذوا من الوسائل ما تروقهم ، سواء كانت عنفية أم لا عنفية ، و يقاوموا اعتداء الحكومة بكل ما يمكنهم من عدة وعتاد . و الزعماء ماداموا أحرارا ماسكين زمام القيادة فهم المسؤولون عن سير الحوادث ، ولكن اذا زج بهم السجن فالمسؤولية عن جميع العواقب تعود على الحكومة نفسها . ومن الطبيعى أن هذه التعليمات كانت سرية ولم تذع على الجمهور قط . و الوضع الراهن كما تجلى لى كان أن مقاطعات البنغال و البهار و الولايات المتحدة ، و الوسطى

و بومباى و دلهى أعدت عدتها ، و تكون الحركة فيها على أشدها ، وكانت آسام عندئذ مركزا للمساعى البريطانية للاهداف الحربية ، ولذلك كانت طافحة بالجنود و الموظفين العسكريين . ولم يكن من الميسور تزويدها بالتعليمات اللازمة . أللهم الا أن الطريق المؤدى اليهاهى البهار و البنغال فتضاعف برنامج العمل فى هاتين المقاطعتين أهمية وفيما يخص المقاطعات الأخرى، بذلت قصارى جهودى لخلق جوملائم ، لكننى مقربأن الاوضاع لم تتجل لى كل الجلاء .

و انتبهنا عند ما رفض النائب حتى مقابلة مندوب غاندى وأدركنا أن الحكومة لن تخضع لنا بسرعة و بسهولة . وكانت الحادثة مما نقض غاندى و ضعضعت ثقته ، على أنه لم ينفك متفيأ بظل الأمل فى أن الحكومة لن تقدم على أية خطوة قاسية ، و مازال يمنى نفسه أنه سيجد من الفرصة ما يجتمع فيها المؤتمر و يعد برنامجا مفصلا للحركة ويتمكن هكذا من تطوير الحركة الى أعلى حماسها . و أنا بدورى لم أجد مبررا مشاهدته هذه الآمال و التفاؤل . وفى ١٥ يوليو وجهت اليه رسالة مفصلة بينت فيها أن الحكومة أعدت عدتها وهى متحفزة الى اتخاذ خطوة عاجلة عقب اجتماع المؤتمر فى بومباى. واجابة على تلك الرسالة التمس منى غاندى أن لا أكون عجولا فى استنباط النتائج و أنه الآخر يواصل دراسة الموقف وما فتئ واثقا بالعثور على مخلص .

وفى ٣ أغسطس غادرت كلكته الى بومباى ، ومع أننى لم أكن مستيقنا لكن هامسا خفيا كان يهمسنى بأننى أغادر كلكته الى مدة طويلة . و بلغتنى الأخبار بأن الحكومة استكملت من خططها وهى الآن نازعة الى اعتقال الزعماء عن آخرهم ، ولن تتوانى فى ذلك عقب صدور القرار .

و اجتمعت اللجنة العاملة فى ٥ أغسطس و أعدت مشروع القرار الذى رفع الى المؤتمر فى ٧ من نفس الشهر ، و استعرضت فى كلمتى الافتتاحية التطورات التى أعقبت الاجتماع السابق ، وشرحت بعض التفصيل الدوافع و الأسباب التى حدت باللجنة العاملة الى تغيير و الى دعوة الشعب الى بداية كفاح لحرية الهند . وقلت أن الأمة الهندية لم تستطع أن تصبر والأقدار تتلاعب بمصيرها . فقد توخت الهند أن تتعاون مع الديمقراطيات لكن الحكومة البريطانية تعرقل سبل التعاون ، ذلك أن الغارات اليابانية تهدد كيان الشعب فلا مناص للامة الهندية الا أن تتطلع الى نيل قوة تقدر بها على مقاومة العادى . ومن الميسور للبريطانيا أن تنسحب عن الهند كما انسحبت من «سنجابور» و «ملايو» و «بورما» ، بينما لا يمكن للهنود أن ينسحبوا عن الهند فانها هى مهدهم وموطنهم بل المحتوم عليهم أن يشدوا من ازرهم و يعدوا عدتهم ليفكوا عنهم الاغلال البريطانية و ليصدوا عن وطنهم كل من تعدى حماها .

وما عدا شرذمة قليلة من الشيوعيين الذين عارضوا الحركة المقترحة وافق جميع أعضاء المؤتمر على القرار الذى أعدته اللجنة العاملة . وخاطب غاندى أيضا الاجتماع ، واستمرت المناقشة ليومين ، وفى ساعات متأخرة من مساء اليوم الثامن من أغسطس صدر قرار بأكثرية ساحقة فى تائيد موقف اللجنة العاملة من الظروف الراهنة وكتبنا نص القرار كله فى ملحق الكتاب .

الكلمات العربية و الفارسية فى اللغات الهندية

— ٤ —

للبروفيسور محمد أجمل خان

اللغة المراهتية

تسود هذه اللغة منطقة ممتدة من أواسط الهند الى السواحل الغربية أى فونا و بومبائى وجوا، وينتمى سكان هذه المنطقة الى الشعب المراهتى، معظمهم يعيشون على الزراعة، وقد أسس شيواجى (١٦٢٧ - ١٦٨٠) الحكومة المراهتية، وكانت فى أوائل القرن الثامن عشر، قد تأسست الحكومات فى «برودە» و «جواليار» و «اندور» و «ناجفور» وكان وزراءها يلقبون «فيشوا» (القائد) وكانوا من البراهمة.

وهذه اللغة هى الأخرى من اللغات الهندية الآرية، هى متداولة فى منطقة ممتدة الى نحو مائة ألف ميل مربع فى هيئة مثلث، والفصحى منها ما تسود فى بومبائى و الهند الوسطى (برار) و فونا، وهنا لغات عدة أخرى أخصها اللغة الكونكنية (على مقربة من جوا). واللغة المراهتية تعد فى سلسلة اللغات الغجراتية و الراجستهانية و اللغات الشرقية و الغربية الأخرى. على أن جبال «بندهياتشل» حالت دون امتزاجها مع اللغات المنتشرة فى الهند الجنوبية، و تحتوى هذه اللغة الكتب فى الشعر و التمثيل و الديانة الجينية. و مما يذكر أن النطق السنسكريتى متداول فى كثير من ألفاظها، الا أن الألفاظ المحلية تفوق عددا. اما الكلمات العربية فانها توجد فيها لكنها أقل من الكلمات الفارسية و تسربت الكلمات العربية عن طريق الفارسية.

و أما بداية الآداب الحديثة فهى فى مستهل فى القرن الثانى عشر، فان الأشعار فى مدح وتهوبا (ويشنو) توجد فى «آدى غرنتهم» الكتاب

المقدس لدى السيخ. و توجد كذلك ترجمة قديمة (بهغود غيتا)، وقد استخدم «لوكانية تلك» هذه اللغة فى الكفاح الوطنى ضد الانجليز، ومن بين الكتب المشهورة «داس بوده» لرام داس (١٦٧٨ - ١٧٢٨) ومعاصره شاعر آخر توكارام (١٦٠٨ - ١٦٤٩)، وكان توكارام من المتوذين ثم أصبح «سنياسيا»، و أنشد فى الحب و المساواة.

و قامت مصلحة القضاء المسيحية فى جوا باحراق الآداب الكونكنية و المعابد الهندوكية. و بترجمة الكتاب المقدس الى اللغة الكونكنية و بنشر المسيحية، و اضافة كثير من الألفاظ الى اللغة المراهتية.

و على أثر التقسيم الهند اللغوى أصبحت هذه اللغة لغة رسمية لولاية مهاراشترا، و بومبائى عاصمتها، مع أن مدينه پونا أحسن منها مناخا، وتزداد هذه اللغة فى هذه الأيام ثروة و ذخيرة.

و اليكم آلان الكلمات العربية و الفارسية المتداولة فى هذه اللغة:

الف

انگور - احهار - احبار نويس - احروت - احتيار - اگر - آگاهى - ادب - انار - انجام - انجير - اندر - انداز - انديشه - افراط تفريط - افواه - افسوس - افيم - امانت - امانت دار - امانت نامه - امين - امير - عيال - البته - اصل - اصلى - آخر - آخرى - آزاد - آزادى - آمت - آبرو - آباد - آبادى - آرام - آواز - آسمان - آهسته - اقرار - اتفاق - اعتبار - امام - انتقال - انتظام - انصاف - اراده - آگهى - الزام - اشاره - اشتهار - اسلام - اميد - اميدوار - ايمان دار - استاد - اورار - اولاد.

ب

بيجر - بندگى - بندر - بنده - بندى - بخشش - بغل - باغيچه - بزار - بدنام - بدنامى - بدنيتى - بدمعاشى - بدصورت - بدستور - بادام - بند - بندوق - بندوبست - بيان - بركت - برخاست - برباد -

بربادی ۔ برف ۔ برقی ۔ بلا ۔ بحث ۔ بہادر ۔ بہادری ۔ بہانہ ۔ بہار ۔ بحال ۔ باقی ۔ باغ ۔ باغبان ۔ باغی ۔ باز ۔ بازار ۔ بازی گر ۔ بازو ۔ بعد ۔ بادشاہ ۔ باب ۔ بابا ۔ بارش ۔ بغیر ۔ بالکل ۔ بلا ۔ بساط ۔ بستر ۔ بیمار ۔ بیماری ۔ بنیاد ۔ برقعہ ۔ بلند ۔ بلبل ۔ بے عقل ۔ بے ادب ۔ بے عزتی ۔ بے انصافی ۔ بے ایمان ۔ بے قصور ۔ بے کار ۔ بے قاعدہ ۔ بے چین ۔ بیچا ۔ بے درد ۔ بے پرواہ ۔ بے مروت بے موقع ۔ بے وقوف ۔ بے وقوفی ۔ بیش ۔ بے شک ۔ بے شرم ۔ بہتر ۔ بے حد ۔ بے ہوش ۔

پ

پنجہ ۔ پری ۔ پردہ ۔ پردہ نشین ۔ پلونہ ۔ پشم ۔ پشمینہ ۔ پسند ۔ پاک ۔ پازیب ۔ پاپوش ۔ پائمال ۔ پنجرا ۔ پنجرا پول ۔ پہرہ ۔ پل ۔ پلاؤ ۔ پیچ ۔ پیش کش ۔ پیچدار ۔ پیشگی ۔ پیشہ ۔ پیشاب ۔ پیروی ۔ پوشاک ۔ پیادہ ۔ پیالہ ۔ پیاس ۔

ت

تنگ ۔ تنگی ۔ تقدیر ۔ تکرار ۔ تکلیف ۔ تکیہ ۔ تحت ۔ تقاضا ۔ تحریر ۔ تدبیر ۔ تنخواہ ۔ تندرست ۔ تندرستی ۔ تفصیل ۔ تمچہ ۔ تمام ۔ تماش بین ۔ تماشا ۔ تردد ۔ ترکیب ۔ ترازو ۔ تلاش ۔ تصدیق ۔ تصویر ۔ تحقیقات ۔ تحصیل ۔ تحصیلدار ۔ طاقت ۔ تاکید ۔ تاج ۔ تارہ ۔ تعظیم ۔ تاب ۔ تابعدار ۔ تار ۔ تاریخ ۔ تعریف ۔ تر ۔ تالاب ۔ تعلیم ۔ تعلقہ ۔ تعلق ۔ تاثیر ۔ توت ۔ تیغ ۔ تیوری ۔ تیار

ث

ثبوت ۔ ثابت ۔

ج

جنگل ۔ جنگلی ۔ جناب ۔ جمع ۔ جمع خرچ ۔ جماعت ۔ جمعدار ۔ جلسہ ۔ جلد ۔ جواب ۔ جواہر ۔ جہنم ۔ جہاز ۔ جہان ۔ جاگیر ۔ جاگیردار ۔ جان ۔ جانی ۔ جادوگر ۔ جانور ۔ جام ۔ جامہ ۔ جائداد ۔ جلوہ ۔ جن ۔ جنس ۔ جیب ۔ جوش ۔ جوہری ۔

چ

چقماق ۔ چادر ۔ چمچہ ۔ چمن ۔ چشمہ ۔ چادر ۔ چابک ۔ چار ۔ چاشنی ۔ چلغوزہ ۔ چور ۔ چست ۔ چہرہ ۔ چنہ ۔ چوپہلو ۔

ح

حق - حقدار - حقيقت - حاكم - حجامت - حجام - حد - حرام - حرام خور - حرامزاده - حلوه - حلوائي - حلال - حاضر - حالت - حاشيه - حاصل - حكمت - حفاظت - حمايت - حرص - حساب - حصه - حقه - حجت - حيران .

خ

خنجر - خزانچي - خزانه - خطا - خاتمه - خندق - خفا - خبر - خبردار - خبرداري - خمير - خرگوش - خربوزه - خراد - خراب - خرابي - خريف - خرچه - خلل - خلاص - خلوعه - خاص - خشخاش - خاك - خاكه - خس - خاطر - خاندان - خانسامان - خاموش - خارج - خاوند - خطاب - خدمت - خدمتگار - خلاف - خود - خود غرض - خدا - خار - خرما - خورد - خلاصه - خوراك - خوش - خوشخبر - خوشدل - خوشحال - خوشامد - خوشامدي - خوشي - خشكي - خون - خوبي - خوب - خوبصورت - خوبي - خير - خيرات - خيريت

د

دخل - دغا - دفتر - دمه - دربار - دروازه - دريائي - درجه - درزي - درد - دلال - دوا - دوات - دستخط - دسته - دستاويز - دستور - دستوري - داخله - داخل - داغ دام - دارو - داروغه - دالان - دعوي - دق - دلت - دماغ - دل - دلدار - دلاسا - دلير - ديوان - ديوانه - ديواني - ديوار - دكان - دكان دار - دكانداري - دنيا - دنيا داري - دم - درست - دوآب - دوست - دور - دوربين - دوره - دولت .

ذ

ذمه - ذمه دار - ذمه داري - ذرا .

ر

رنگ - رنگريز - رنج - رئيس - رتبه - رقم - رضا - رضامند - رضامندي - رسي - رفو - رقع - رعيت - رسد - رسيد - رسم - راتب - راتبه - راه - ركاب - رعايا - رياست - رواج -

رشته دار - رشوت - رساله - رهائي - رخ - رخصت - رجوع - رقعه - رومال - ريگستان - ريزه - روغن - رود - روزگار - روزنامچه - روزی - رعب - روشن - رونق .

ز

زخم - زخمی - زنانخانه - زبردست - زبردستی - زبان - زبانی - زمانه - زمین - زمیندار - زمینداری - زرده - زرد آلو - زری - زرد - زهر - زهر مهره - زین - زینه - زور - زوردار .

س

سنگین - سانپ - سخت - سختی - سرا - سن - سند - سفر - سفید - سفیدی - سبز - سر - سرکش - سرکار - سردار - سرپوش - سرحد - سراسر - سرائے - سرود - سرد - سردی - سلام - سوار - سوال - سهل - سازش - سائق - سامان - سائبان - سال - سالم - سلك - سرخی - سرمه - سوراخ سراغ - سلطان - سست - سبب .

ش

شکل - شطرنج - شماخانه - شفتالو - شب - شبنم - شمشیر - شراکت - شراب - شرابخوری - شرابی - شرارت - شریك - شریف - شرط - شربت - شرم - شرمنده - شهر - شهری - شهادت - شاهد - شاگرد - شادی - شان - شاباش - شاهانه - شامل - شاید - شال - شاه - شاهزاده - شکنجه - شکایت - شکار - شکاری - شست - شکرگذار - شکرگذاری - شکریه - شبه - شروع - شور - شیطان - شور - شوق .

ص

صدقه - صدمه - صدر - صدی - صندل - صندوق - صفائی - صراف - صلاح - صلاح کار - صاف - صابن - صاحب - صراحی - صلح - صورت .

ض

ضبط - ضمانت - ضرور - ضرورت - ضامن - ضائع - ضد - ضدی - ضلع .

ط

طباخی - طبله - طبیعت - طمانچه - طرف - طرفدار - طرفداری - طاقت - طوفان .

ظ

ظالم - ظاهر - ظلم .

ع

عقل - عقلمند - عجوب - عدالت - عداوت - عمل - عراى - عرق - عرضدار - عرضى - علاوه - علحده - عادت - عام - عاشق - عزت - عزت دار - عمارت - علاقه - علاج - عشق - عيال - عيد - عيسوى - عمده - عمر - عرف - عوض - عين - عينك - عيب - عيش - عورت .

غ

غزل - غنيمت - غفلت - غرض - غريب - غريب نواز - غريب پرور - غريبى - غاليچه - غله - غافل - غايب - غارت - غلام - غلامى - غسل - غسل خانه - غصه - غيبى - غبار .

ف

فقيرى - فقط - فجر - فصل - فضول - فتح - فنا - فرق - فرمان - فريب - فريبى - فرياد - فريادى - فرض - فرضى - فرد - فرش - فراش - فصل - فصلى - فساد - فاقه - فاصل - فانوس - فائده - فارغ خطى - فاصله - فكر - فتور - فتنه - فرصت - فيصله - فوج - فوراً .

ق

قدم - قدر - قدردان - قديم - قنات - قبيله - قبضه - قبر - قياس - قرار - قرضدار - قلندر - قلم - قواعد - قسم - قصائى - قصور - قصبه - قهر - قاضى - قانون گو - قابض - قابل - قابو - قاعده - قايم - قاتل - قالين - قرض - قلعه - قلت - قسط - قسمت - قيمتى - قدرت - قيد - قيدى - قبول .

ك

كفن - كفنى - كباب - كبور - كم - كمزور - كم نصيب - كمر - كمبخت - كم همت - كمال - كان - كينه - كرامت - كلام - كسرت - كاغذ - كافر - كافى - كار - كارخانه - كارگذارى - كاشت - كاشتكار - كتاب - كنار - كناره - كفايت - كشمش - كشتى - كيميا - كل - كيفيت - كوشش .

گ

گنج ـ گنجینه ـ گرم ـ گرمی ـ گرد ـ گردن ـ گواهی ـ گشت ـ گرفتار ـ گرد ـ گذر ـ گم ـ
گمان ـ گماشته ـ گل ـ گلقند ـ گلدسته ـ گلاب ـ گلابی ـ گوشواره ـ گوشه .

ل

لگام ـ لذت ـ لاولد ـ لاوارث ـ لاش ـ لعامه ـ لباس ـ لیکن

م

منصب ـ مکان ـ مگر ـ محل ـ مغز ـ مغرور ـ مضبوط ـ مجبور ـ مزا ـ مذاق ـ مجال ـ مزدور ـ
مزیدار ـ مطلب ـ مدد ـ مددگار ـ منظور ـ منشا ـ منصوبه ـ مرمر ـ مرمت ـ مرثیه ـ مرضی ـ مرد ـ
مردانه ـ مردم ـ مرهم ـ ملیده ـ مشک ـ مشغول ـ مشهور ـ مشعل ـ مسا ـ مسأله ـ مسوده ـ مست ـ
محل ـ محصول ـ معتبر ـ ماتم ـ ماتم پرسی ـ ماده ـ معاف ـ موافق ـ معاق ـ معمول ـ معمولی ـ معرفت ـ
مالدار ـ مالک ـ مالش ـ معلوم ـ معشوق ـ ماه ـ ماهوار ـ مزاج ـ مصری ـ مقدمه ـ مقدم ـ مقرر ـ
مقابله ـ مقام ـ عطر ـ عطار ـ مطابق ـ مدعی ـ مدت ـ منادی ـ منافع ـ منصب ـ مفصل ـ مفید ـ مفت ـ
مبارک ـ مربه ـ مروت ـ مرغی ـ مرده ـ ملاقات ـ ملک ـ ملکی ـ ملتوی ـ مشکل ـ مسافر ـ مسافر خانه ـ
مستعد ـ محله ـ موج ـ مهر ـ مهر ـ مهر پوش ـ مهربان ـ محنت ـ محنتی ـ مهمان ـ مهمانداری ـ مهربان ـ
مهربانی ـ محراب ـ میدان ـ موره ـ موم ـ موم جامه ـ مهر ـ محرر ـ موقع ـ موج ـ موضع ـ موت ـ
موروثی ـ موسم .

ن

ننگا ـ نقل ـ نقار خانه ـ نقاره ـ نقاشی ـ نقشه ـ نقد ـ نگینه ـ ندر ـ نظربند ـ نذرانه ـ
نتیجه ـ نفع ـ نمک ـ نمده ـ نمونه ـ نرم ـ نشه ـ نصیب ـ نهر ـ ناخوش ـ نازک ـ ناپسند ـ نامنظور ـ
نامی ـ نایاب ـ نالش ـ ناحق ـ نگرانی ـ نگاه ـ نفاق ـ نمک ـ نیت ـ نرخ ـ نشان ـ نشانه ـ نشانی ـ
نسبت ـ نیم ـ نیلام ـ نمائش ـ نقصان ـ نور ـ نیک ـ نیکی ـ نوک ـ نوک دار .

و

وكيل ـ وقت ـ وغيره ـ وزن ـ وضع ـ وزير ـ وطن ـ وعا ـ وفادار ـ ورق ـ ولى ـ ولد ـ وصيت ـ وسيله ـ وهم ـ واقفيت ـ واقعه ـ واقف ـ واجب ـ وعده ـ وارث ـ والد ـ واهيات ـ وداع ـ ولايت .

ه

هزار ـ هفته ـ همراه ـ هركاره ـ هرگز ـ هوا ـ هوائى ـ هوائى جهاز ـ همت ـ هنر ـ هيضه ـ هوس .

ى

يقين ـ ياقوت ـ ياد ـ ياد داشت ـ يعنى ـ يار ـ يارى .

الصيد و الالعاب الرياضية عند المغول العظماء

لكل قوم طرق معينة فى الحياة، و وسائل خاصة فى الترفيه عن النفس، من صيد و قنص ورياضة ولهو ولعب. والمغول العظماء الذين دخلوا الهند غزاة فاتحين، ثم استوطنوها بعد ما سحرتهم الهند، و خلبت لبهم، لما لها من جمال طبيعى وجو ساحر، ومناخ طيب، وتربة خصبة، وغابات غنية، وسهول فيحاء، ومروج خضراء، وانهار عذبة، وسماء صافية، فابدعوا أساليب متعددة للترفيه عن النفس، منها الصيد والقنص والالعاب الرياضية المختلفة. وإذا كان المغول، وهم من سلالة جنجيز، قوما محاربين مغامرين، جبلوا على الاستمتاع بالمخاطر وتذوق الاهوال، وركوب المهالك، نجد العابهم الرياضية وفنونهم للصيد والقنص، و وسائلهم للترفيه عن النفس، مصطبغة بصبغة المغامرة وتحمل المشاق من غير ضجر ولا كلال، ومواجهة الخطر بثغر باسم وجأش ثابت. لكى تكون وسيلة للترفيه عن النفس بعد طول كد و عراك، وفى نفس الوقت تمرن الجسم على ركوب كل صعوبة وتذليل كل مشقة، واحتمال حياة خشنة شبه عسكرية، لكى لا تخمد فى المرء بسالته وتعوزه قدرته للصمود امام كل تجربة، يمر منها فى الحياة، ومهما كانت قاسية شديدة.

وتلك هى الغاية التى دفعت البشر، فى عصرنا هذا، الى إنشاء المسارح والملاهى والسينما والنوادى، لكى يختلس من الدهر ساعات قصارا، فيقضيها فى جوكله نشاط وانبساط، ولهو ولعب وضحك ومرح. فينسى فيه ما يتجرع من كؤوس الهموم والاحزان، وما يقاسى من آلام ومتاعب، فى خضم الحياة وكم هى أقساها وقعا واشدها وطأة.

وإن درسنا تاريخ المغول العظماء، نجد ان الاحوال السياسية فى الهند كانت قد استقرت إلى حد كبير، إلى عهد اورنگ زيب، اللهم الا بعض حوادث التمرد التى كانت تقع هنا وهناك فينة بعد اخرى، فطبيعى اذن، والجو هذا، ان يعلو اللهو واللعب، يتمتع به الملك والشعب على حد سواء. فكانت تقام، الى جانب العاب عسكرية، ودون الصيد، عدد من التمرينات الرياضية والالعاب، مثل البولو، ومصارعة الحيوانات، ومصارعة الرجال، وسباق الخيل وسباق الحمام وغيرها من الالعاب والرياضات الخفيفة.

الصيد والقنص

كان أباطرة المغول مغرمين بالصيد، ميالين اليه بطبعهم، لانهم ينحدرون من عائلة جنجيز، فكانوا يتبعون نفس الطرق والاساليب التى ابدعها سلفهم، ويتمثلون بنفس القوانين والتقاليد التى سنها لجماعات الصيد والقنص. فكتبت جلبدن بيجم، شقيقة همايون، فى مذكراتها «همايون نامه» ومن هذه القوانين أن الشاب فى جماعة الصيادين، يجب ان يتنازل عن نصيبه من الصيد لاكبر منه سنا، إذا كان الاخير مشتركا فى جماعة القناص.

وكان اباطرة المغول، قد خصصوا لهم مناطق معينة من الغابات، تكثر فيها أنواع السباع والحيوانات، لا يرتادها أحد سواهم من الشعب ولتنظيم شئون الصيد، ومراقبة هذه المناطق الغنية بالصيد، ابدعوا نظاما محكما وخصصوا موظفين، يعرفون بحرس الصيد ومناطقه. فكانت العادة المتبعة، ان يعهد بمنصب كبير حراس الصيد الى احد النبلاء الذى كان يسمى بـ«قراول بيگى»، تعمل تحته جماعة من الرجال اقوياء اشداء، لهم خبرة فى

فنون الصيد وطرقه و وسائله . وكان الملك يستمتع بالاصطياد ، عند ما يتوجه الى مهمة حربية . وكانت العادة ان الجيش كلما مر بطريق به غابة ملكية ، يتبادر الموظفون بها الى رئيس قسم الصيد ويخبرونه بوجود صيد بالقرب من طريق الملك ، والرئيس بدوره يخبر الملك . فان رغب الملك فى الصيد نصبت الاعلام على جوانب الغابة وأطرافها ، لكى يعرف الجنود والشعب بان الملك يصطاد فيها ، فلا يقتربوا منها حرصا على حياتهم ، وان لا يعكروا على الملك متعته للصيد والقنص . ومن بين اباطرة المغول الذين كانوا مولعين بالصيد ، جهانجير ابن الامبراطور اكبر . فلم يكن يعقد جلسة البلاط فى المساء . ويخرج الى الغابة يمتع نفسه بالصيد . والفترة التى يقضيها الملك فى الصيد ، فانها كانت تقتصر على رضا الملك ، وتتراوح بين يوم واسبوع . ولقد ورد فى كتاب « اقبال نامه جهانجيرى » بان جهانجير استمتع بالصيد الى ثلاثة اشهر وستة ايام . وكان الملك يدخل الغابة برفقة نبلائه وبعض الافراد من حاشيته يتبعه حملة الاسلحة الا انهم كانوا يمكثون على بعد من الغابة . اما اكبر فكان يدخل الغابة وحيدا او برفقة بعض معتمديه . وجهانجير ابنه لم يكن يهتم بعدد رفقائه فى الصيد ، كثر او قل . وكان الجوصحوا أو غائما . وكان لكل ملك عادات خاصة وتقاليد معينة ، فيما يتعلق بالصيد . فالامبراطور اكبر لم يكن يصطاد فى يوم الجمعة ، وجهانجير امتنع عن القتل عند ما بلغ العقد الخامس من عمره . ولم ينكث عن عهده الا عند ما تمرد شاهجهان . اما لحوم الصيد فانها كانت توزع على الأسرة المالكة والنبلاء والجنود ، وفى بعض الاحيان كانت تباع وتوزع حصيلتها من المبالغ على الفقراء والمساكين . وكل صيد اصابه الملك كان يسجل فى

دفتر خاص به . ولقد اهتم جهانجير بتسجيل كل ما يصطاده ، حتى انه كان يسجله بنفسه فى مذكراته .

ولقد تفنن اباطرة المغول فى ايجاد وسائل متعددة لصيد السباع والحيوانات الاخرى ، نذكر منها نتفا يسيرا فيما يلى :

صيد النمر او الاسد

كان صيد النمر او الاسد ، إبان عهد الاباطرة المغول ، يعتبر من اختصاص الامبراطور فقط . فلم يكن من المسموح لاى شخص ان يقتل اسدا الابترخيص من الملك خاص . ولا نجد فى حياة بابر و همايون ميلا الى صيد الاسود والنمور . اما الامبراطور اكبر ، فانه كان شغوفا به ميالا اليه الى حد كبير . وحذا حذوه فيه ، ابنه الامبراطور جهانجير و حفيده شاهجهان . اما اورنج زيب ، فانه ولو اصطاد فى اوائل عهده بالحكومة ، الغزلان ، والابقار الوحشية والنمور ، الا أنه امتنع عن هذا النوع من الصيد الملىء بالاخطار ، فى آخر عهده بالحكومة . والاباطرة الذين كانوا يستمتعون بصيد النمور ، يعتبرون اصابته فالا حسنا ، فان أخطأ الرصاص ، او انفلت الصيد ، فانه كان بمثابة شؤم .

وكانت طرق صيد النمور والاسود مليئة بالاخطار والمهالك . فتارة كانوا يصيدونها بمحاصرة المكان الذى يوجد فيه السبع ، وتارة كانوا يبحثون عنه فى الغابة ويطلقون عليه الرصاص من بندقية الزناد . واخطر طريقة لصيدها ، هى قتلها بالرمح والقوس ، فان اصاب الرامى الهدف ، فذاك ، والا اصبحت حياته هو ، عرضة لخطر دائم . وكان الامبراطور اكبر ، وخليفتاه جهانجير و شاهجهان ، يصطادان النمور بالبنادق ، راكبين

ظهور الافيال، وكانوا يخاطرون بحياتهم وراء الصيد، اذا ما اخطات البندقية الهدف، دون ان يهتموا بالخطر.

وكان الامبراطور اكبر خفيف اليد فى اصابة الهدف الى حد كبير. أما إبنه جهانجير فانه فاق اباه. فبلغ من المهارة فى اصابة الهدف الى حد الغرور والتيه. فبينما كان يوما فى صيد، وإذا به يميل الى الامير كرن، وقد راى صيدا على بعد، فسأله أى عضو تختاره لاجعله هدفى ؟ فقال الامير، العين يا مولاى. فصوب جهانجير بندقيته وهو على الفيل، يميل به يمنة ويسرة، واطلق رصاصة استقرت فى عين الفريسة. فكتب بنفسه فى مذكراته، وهو يشير الى هذه الواقعة بقوله: «على الرغم من تمايل الهودج باستمرار، والهواء المعارض، انا أطلقت الرصاص راسا الى عينها فلم يقدر الله العظيم، ان اطأطأ رأسى خجلا أمام هذا الامير» وكان الامبراطور قد بلغ به الشوق الى صيد النمور حتى أنه كتب بأنه اما يامل فى العثور على نمر، لايتوجه الى صيد آخر غيره. وقال فى مذكراته انه قتل ستة وثمانين نمرا الى سن الخمسين من عمره».

ومن طرق صيد النمور التى كانت اقل خطرا من الطرق السابقة، ان قفصا كبيرا من الحديد بداخله شاة يوضع فى مكان يرتاده النمر بكثرة، ويترك بابه مفتوحا بحيث ينقفل بادنى حركة. فلما يقترب النمر من المكان ويشم رائحة الشاة يندفع اليها ليلتهمها بشراهة، وما ان يدخل القفص، وينقض على فريسة، حتى ينغلق الباب عليه ويصبح هو الفريسة. اما الطريقة الثالثة لصيد النمور، فهى ان يعلق قوس مشدود به رمح مسموم بفرع شجرة فى الغابة، بحيث ينطلق الرمح بكل شدته اذا ما اصاب القوس أدنى هزة

من تحت الشجرة. فان مر النمر بالشجرة ولمسها بجسده انطلق السهم وأصبح النمر فريسة السم القاتل. ومن الطرق المتبعة ايضا، ان تربط شاة بجذر احدى الاشجار فى الغابة، ويفرش الطريق اليها باكوام من سيقان النبات الشائكة، عليها حزم من الحشيش وقد بللت بمادة لصقة لزجة. فعندما يتقدم السبع نحو فريسته، تلتصق بمخالبه هذه الحشائش المبللة بالمادة الرغوية، فيعالج السبع مخالبه، و كلما حاول فى ان يخلصها من الحشائش المبللة بالمادة الرغوية، ازدادت التصاقا الى أن تشوك فيها اولا السيقان الشائكة، فيعمد الى معالجتها، ويظل يجتهد فى الخلاص من هذه المصيبة حتى يتعب ويلهث و تفتر قواه، وهنا يبرز القناص ويربطونه بالحبال حيا.

وفيما يتعلق بصيد الاسود فان اباطرة المغول ابدعوا له طريقة عرفت بطريقة «المحاصرة». و ملخص هذه الطريقة ان المكان الذى يوجد فيه الاسد، كان يحاصر بشبكة عالية قوية من جميع الجهات، فلما تكتمل جميع الترتيبات لفرض الحصار على السبع يدخل الامبراطور الغابة، على ظهر فيل، يتبعه الامراء وكبير مديرى الصيد، الى جانب عدد كبير من حملة المدقات الحديدية الضخمة، وهم على ظهور الخيول، وعدد آخر من المشاة المسلحين بالحرابات و الرماح. فلما يبلغ الملك المكان المعين، يطلق الرصاص على الاسد من على ظهر الفيل، فيجرحه فيقفز السبع ويجرى الى النجاة، ولكنه يقع اسيرا فى الشرك، فيطلق الملك رصاصة اخرى إلى ان يرديه قتيلا. وكان يحدث ان الاسد قفز قفزة و تخلص من الحصار. بعد ما أصاب بعض مرافقى الملك بالجراح، وهنا يتبادر حرس الغابة فيتبعونه حتى يوقعونه فى الشبكة مرة اخرى.

وكذلك أوجد المغول طريقة مثيرة للغاية لصيد النمور و الاسود . فكان يؤتى بجاموس ذكر متدرب وعلى ظهره راكب ، فيحث للهجوم على النمر . فلما يهجم النمر على الجاموس يسد هجومه بقرنيه ، عند ما هم بالقفز ادخل قرنيه فى بطنه من تحت عنقه ورفعه الى أعلى رأسه ، ثم يهوى به الارض بشدة وهدة ، حتى يفارق السبع الحياة مباشرة عند اصطدامه بالارض . وكانت الجواميس تستخدم فى صيد النمور بطريقة «المحاصرة» ايضا . ولكن فى الغابات التى توجد فيها بكثرة . وكان المغول يستخدمون فى هذا النوع من الصيد ، مائة جاموس أو اكثر . فكانت تتقدم نحو المكان المعين وهى تشكل دائرة بعد ما نصبت الشبكات حول المكان ، فلما ترى الجواميس ان المكان تكثر فيه النمور ، جعلت دائرة هلالية ، و تندفع نحو النمور . فلما ترى النمور هذه الجواميس وهى تبارزها تنقض عليها ، ولكن الجواميس بسرعة البرق تركب قرونها فى بطن السبع وترفعه الى أعلى ثم ترمى به إلى الارض ، و تخزه بقرونها حتى يفارق الحياة . أما راكبو الجواميس فانهم يمسكون بايديهم سيوفا مسلولة ، فان قفز نمر يحاول الفتك بهم قفزوا من على ظهر الجاموس بطرفة عين وهاجموه اذا ما وجدوا الى ذلك سبيلا . و يذكر المورخون بان اباطرة المغول كانوا يبذلون عناية كبرى نحو تدريب الذكور من جواميس الصيد و يربونها بعدد ضخم .

و بعد ما يتم قتل السبع يوضع فى كيس أو بالة ، و يقدم الى الامبراطور فيأمر بقياسه بالدقة طولا و عرضا ثم يسجل مميزات مخالبه و اوصاف لونه و اخيرا تاريخ قتله .

صيد الفيل

كان الهنود ملمين بطريقة صيد الافيال منذ زمن قديم . و كانوا يعتبرونه من اكثر طرق الصيد مجازفة بالحياة . فلما استقرت الاحوال السياسية للامبراطور اكبر اوجد وسائل عديدة لصيد هذا الحيوان الضخم الذى كان يكثر فى غابات ناروار (Narwar) فكان يطاردها راكبا ظهر حصان ، وقيد منها عددا كبيرا . و يقول رجال التاريخ بان جهانجير كان يرافق اباه فى مهمة صيد الفيل و يتفرج عليه من مصطبة خشبية ركبت بجذع شجرة . اما شاهجهان و اورنج زيب ، فانهما لم يمارسا هذا النوع من الصيد .

ولقد ابدع المغول العظماء وسائل شتى لصيد هذا الحيوان الضخم . فكان القناص يدخلون الغابات ، اما راكبى الافراس او ماشين على الاقدام ، وبايديهم الطبول يضربونها ويصيحون ويهتفون ليخوفوا الافيلة التى كانت تهرب فزعا . فكلما اقتربت اصوات الطبول و تعالت صيحات الرجال و تعبت الافيلة ، وقفت فى ظل شجرة وارفة تستعيد الانفاس . وهنا يقترب منها الصيادون و يتقدم المهرة منهم فيلقون اليها الحبال الغليظة متينة ، فيربطون بها اعناقها و قوائمها ، و يوثقونها بجذور الشجرة ، ثم يأتون بافيلة اليفة مدربة التى تسوقها بحذر الى مكان آمن ، حيث يتم قيدها و ربطها بالحبال استعدادا لتدريبها و استخدامها فيما يراد منها الاغراض . وفى بعض الاحيان كانت جماعة من القناص تدخل الغابة ومعها افيلة اليفة ، فتقترب من مرعى الافيلة و تتبعها الى حيث تذهب ، ثم تتقدم نحوها الافيلة الاليفة وتبارزها فتتقدم منها القويات و تناضلها و تصارعها . فان احس الصيادون بان

الفيل الاليف اخذ يتعب ، يسحبونه و يرسلون فيلا جديدا نشطا فيتعارك مع الفيل الوحشى ، الى ان يتعبه و يفتر من قواه و ينهك وفى هذه اللحظة يأسره القناص بحبال غليظة يربطون بها اعناقها و قوائمها . و يسوقونها الى الحظيرة للتدريب . و اغرب طريقة لصيد الفيل فى ذلك العصر ، ان حفرة كبيرة عميقة كانت تحفر بمكان يرتاده الافيلة كثيرا ، ثم تملأ هذه الحفرة بالاعشاب و الحشائش حتى فوهتها ، ثم تطارد الأفيلة بحيث تفر وتمر من الحفرة . و ما ان وضعت قدميها على بساط الحشيش الذى يغشى الحفرة حتى تهوى قدماها فى الحفرة و تنزلق الى قاع الحفرة و لاتجد للخروج منها سبيلا . و يترك الفيل فى الحفرة اياما عديدة من غيرعلف وماء ، حتى يجوع ، و يشتد به العطش . فيضعف و ينقاد لمايؤمر .

واحيانا كانت الافيلة تصطاد بطريقة المحاصرة . فيلقى حصار حول المكان الذى تكثرفيه الافيلة . وكان القناص من راكبين و ماشين ، يحيطون بالغابة من كل الجوانب ثم فى وقت معين يدخلونها من جميع الجهات وهم يصوتون و يضربون على الطبول و الدفوف ، وفى نفس الوقت يضيقون دائرة الحصار . والفيلة لسماع هذه الاصوات الغريبة تهرب من جانب الى جانب ، لكى تخرج من هذا المازق . و لكنها تجد فى كل ناحية من الغابة هذه الاصوات والهتافات ، وترى رجالا تتقدمون اليها ، فتدور فى الدائرة حتى تتعب ، فتربط بالحبال ، او يترك فيل ذكر ، لكى يبارز الفيل الوحشى ويصارعه . ولكنه كان يتعب امام الفيل الوحشى و يفر ، فيقدم فيل جديد آخر ، فيصارعه حتى يغلبه ، فيربط الفيل بالحبال . و يذكر المورخون ان بعض الافيلة الوحشية ، صارعت ثلاثة من الافيلة الاليفة قبل ان تتعب فتخضع وتنقاد .

والامبراطور اكبر ابدع طريقة غريبة للغاية لصيد الفيل ، تنم عن ذكائه و معرفته لنفسية الحيوانات . فكان يحاصر المرعى من ثلاثة جوانب ، ويترك الجانب الرابع مفتوحا به منفذ الى الخارج . ثم تؤتى بالاناث من الافيلة الاليفة فتقف عند المنفذ . ثم تفزع الافيلة الوحشية فلا تجد سبيلا الى الفرار غير الجانب الرابع الذى تقف به الافيلة الاليفة الاناث ، فتغرى هذه الافيلة الذكور من الافيلة الوحشية و تشوقها الى مكان آمن اعد من قبل ، حيث توسر بواسطة حبال غليظة تربط بها ربطا وثيقا .

صيد الفهود

كان اباطرة المغول يستخدمون الفهود فى صيد الظباء و الغزلان . ولذلك كانوا يخترعون الحيل ويبدعون الوسائل لصيد الفهود حيا ، تدريبها لصيد الغزلان ومن اباطرة المغول يمتاز اكبر لشوقه الشديد الى صيد الفهود حيا . وكانت العادة المألوفة عند المغول لصيد الفهود حيا انهم كانوا يخدون الاخاديد و يملأونها بالاعشاب ثم تطارد الفهود بحيث تمرمن الاخاديد ، وما إن وضعت مخالبها على هذه الأعشاب التى تغطى الحفر وقعت فيها وقيدت بالحبال وكانت قوائم الفهد تنكسر أحيانا نتيجة لوقوعه فى الحفرة من هذا الارتفاع ، و أحيانا اخرى كان الفهد يقفز الى الارض و يهرب الى الغابة . فلما لأحظ الامبراطور اكبر هذا النقص فى طريقة صيد الفهد بواسطة الحفرعمد الى توسيع عمقها وجعل قعرها مخروطى الشكل ، وعلى مدخلها قفص به باب ، ينفتح بادنى حركة وينقفل من تلقائه . فكلما وطئت قدما الفهد العشب الذى يغطى فوهة الحفرة التى بها القفص انفتح الباب وهوى الفهد بداخله وانصد عليه الباب . فيرفع القفص ويتناوله الخبراء ويدربونه على مختلف

الطرق لصيد الغزلان . ولقد إصطاد أكبر عددا لا يستهان به من فهود بهذه الطريقة . و أحيانا كانت الفهود تصطاد بعد إتعابها وإنهاكها نتيجة لطول المطاردة . و أحيانا كانت سنارة ضخمة تركب بجذر شجرة كبيرة فلماجاء السبع يمسح به جسده تشوك السنارة فيه وكلما عالجها نفذت الى داخل جسده ، حتى تشتبك باللحم فلا يستطيع حراكا وهنا يبرز الرجال من مكامنهم ويوثقونه بالحبال و يأخذونه الى الحظيرة .

وكان اكبر يهتم اهتماما شديدا بتدريب فهود الصيد فعين رجالا مهرة فى هذا الفن . وكان تدريب الفهود يتم فى بحرثمانية عشريوما . وكانت تنقل فهود الصيد الى الغابة لصيد الغزلان على ظهور الأفيال و الفرس او البغال . ويقول المؤرخون بان اكبر كان فى حظيرته حوالى الف فهد وكذلك جهانجير فانه ايضا كان يمتلك ما يقرب من الف فهد لصيد الغزلان .

صيد الغزلان

اخترع المغول طرقا شتى لصيد الغزلان منها محاصرة الغابة التى تكثر فيها ثم بواسطة الفهود . وكذلك كان المغول يعمدون الى غزال كبير اليف فيتركونه فى المكان الذى توجد فيه قطعان الغزلان فيتناطحه اكبرها الى أن يتعب ، فيتقدم منه رجال الملك و يقيدونه ، او يصطادونها بالرماح فى ضوء مصابيح البطارية فى الليل . ويقول الامبراطور جهانجير فى مذكراته « تزك جهانجيرى » بانه قتل عشرين غزالا بالرماح ، وكذلك قتل بعض افراد حاشيته وامرائه عددا كبيرا من الغزلان اخص منهم بالذكر « خان جهان » الذى كان من امهر الرماة فقلما يخطئ رمحه الهدف .

اما صيد الغزلان بواسطة الفهود المدربة فان طريقته ممتعة للغاية فكانت الفهود تترك فى الغابة فتمشى عكس مهب الهواء وتشم رائحة

الغزلان ، فلما تاكدت من المكان الذى توجد فيه تتقدم نحوها بحذر وانتباه الى ان تصل الى اقرب مسافة ممكنة منها ، ثم تثير هذه الفهود الغبار بمخالبها لكى تجعل منه ستارا يحجبها من الغزلان وبعد ذلك تنبطح على الارض وتتسرب نحوالغزلان ببطء وحذر شديد تحت هذا الستار من الغبار فما ان تصل الى مقفز منها ، تقفز على غزال معين بغتة وتصطاده . وبهذه الطريقة كان فهد واحد يصطاد بعض الاحيان حوالى اثنى عشر غزالا فى يوم واحد . وفى بعض الاحيان كانت الفهود تطلق بمقربة من المكان الذى توجد فيه الغزلان فتجرى نحوها بسرعة البرق وتخطفها فى لمح البصر . واحيانا كانت الفهود تؤخذ الى مكان من حيث ترى قطيع الغزلان ثم يطلق عنها فتقدم نحو القطيع مختفية وراء الأجمات و الاعشاب ، وما إن وصلت إلى أقرب مكان منها انقضت عليها واصطادتها . وطريقة اخرى ، أن يؤتى بقفص الفهد الى المكان الذى يرى فيه القطيع ، ثم يخرج الفهد من القفص و يطلق عنه فيتقدم نحو الغزلان مختفيا وهو يسترق الخطى ، و فى نفس الاثناء يجر بعربة القفص نحو اتجاه مخالف للقطيع لايهامه بان العربة ماضية فى طريق آخر ، فترعى الغزلان آمنة مطمئنة و فى هذه الاثناء كان الفهد قد اقترب من القطيع و يستعد لمداهمتها فى ساعة الصفر ، وما ان ينال الاشارة و إذا به ينقض عليها و يجعلها فريسته .

صيد الغزال بالغزال

كان أباطرة المغول من بابر الى أورنك زيب يستمتعون بصيد الغزال بواسطة الغزال . فكان يؤتى بغزال اليف مدرب و يربط برجله كرة من حجر ، بحجم الكرة العادية وقد ربطت بها حبال الشراك .

ويطلق ليرعى فى الحقول وما ان يراه الغزال الوحشى حتى يتقدم اليه و يتناطحه، وكلما ناطحه بقوة و شدة اشتبكت قرناه بالشراك حتى لا يستطيع تحريك رأسه، فيشد الغزال الاليف الكرة برجله فيشتد وثاق الشبكة عليه وهنا يبرز القناص من الآجام و يقيدونه. و أحيانا كان غزال وحشى يناطح اربعة غزلان اليفة و أخيرايتعب أو يلقى أسيرا فى الشبكة. و أحيانا كانوا يصطادون الغزلان بواسطة حبال قد جعل فيها عقد وربطات، فتنبسط على الارض فلما تتخطاها الغزلان وهى تعدو توثقها ربطات الحبال. و جهانجير بعدما أقسم أن لا يصطاد الغزلان بالبندقية كان يعمد الى هذه الطريقة لصيد الغزلان. فيقال إنه اصطاد حوالى سبعمائة غزال بهذه الطريقة، و اطلقها فى ملعب البولو فى المدينة الملكية «فتح بور سيكرى» و يذكر المؤرخون بأن جهانجير اصطاد بهذه الطريقة الف و خمسمائة غزال.

و أحيانا كان الاباطرة المغول يصطادون الغزلان، بالبنادق أيضا. فورد فى مذكرات جهانجير بأنه اصطاد حوالى مائتين و خمسة عشر غزالا ببندقيته إلى سنه الخمسين. أما شاهجهان فانه اصطاد اربعين غزالا بالبندقية فى يوم واحد.

صيد الكركدن (السيد قشطة) و التماسيح

لم يكن الكركدن يكثر فى غابات الهند، إبان عهد المغول، أللهم إلا غابة فى البنجاب، كانت تسمى بموطن الكركدن، فان بعض القطعان من الكركدن كانت توجد فيها. و يقول التاريخ بأن الامبراطور بابر ذهب ليصطاد فى تلك الغابة فى عام ١٥١٩، فبرزت بعض القطعان منها

لاول وهلة ، ولكنها اختفت فى الغابة الكثيفة ، بحيث تعذر على الملك اصطيادها . فامر باشعال النار فى الغابة لكى تخرج الكركدن ، و لكنها لم تخرج . و لانجد فى كتب التاريخ ذكرا لصيد الكركدن فى عهد اى امبراطور مغولى ، بعد بابر ، و يبدو بانهم امتنعوا عن صيده اولا لقلة وجوده ثم بسبب الصعوبة والمخاطر التى كان الصياد يتعرض لها وهو يحاول صيد الكركدن .

اما التماسيح فانها كانت توجد بكثرة فى معظم الانهر الهندية . ومع هذا فان اى امبراطور مغولى لم يستمتع بصيدها ما عدا جهانجير . فانه اول من إصطاد تمساحا فى بحيرة دهار . ولم يكن يظهر من جسده شئ خارج الماء غير الخيشوم . فصوب الامبراطور اليه البندقية . فيقول جهانجير فى مذكراته وهو يلمح الى هذا الحادث «فاطلقت الرصاص تخمينا فاصبته فى رئته و قتلته برصاصة واحدة» . و يقول الرواة بأن مجموع ما اصطاده جهانجير من التماسيح الى سنه الخمسين عشرة تماسيح .

(المقال صلة)

طاغور

للدكتور يحيي الخشاب
مدير الادارة الثقافية بالجامعة العربية ،
و استاذ اللغات الشرقية بجامعة القاهرة .

لقد أسعدنى حقا أن أحضر هذا الاحتفال بذكرى طاغور المئوية الذى يعقد فى عاصمة الهند نيودلهى . فقد أتاح لى هذا المؤتمر أن أنصت و أن أفيد و أن أتعلم ، و من قبل ، أتاح لى هذا المؤتمر حين كان فكرة أن أعيد قراءة ما كنت قد قرأت من طاغور و أن أتابع الجديد الذى ينشر فى البلاد العربية عنه .

ان الثقافة الهندية تلقى من الشرقيين جميعا أذنا صاغية و فكرا متجها لهذا الرباط الذى يربط أمم الشرق بالروحانية الخالصة و بصفاء الفكر و بهذا الانتاج الخصب الذى هو نتيجة للتأمل و التدبر و الثقافة . فلما عرفنا فى بلادنا العربية أن احتفالا بذكرى طاغور سيقام بالهند، لبينا جميعا داعى الثقافة و أخذنا جميعا ننقل آثار طاغور العظيم الى لغتنا العربية . الجمهورية العربية المتحدة أخرجت عددا من الترجمات ، منها ترجمات طاهر الجبلاوى الذى ترجم الهلال : (The Crescent Moon) و ترجم أيضا هدية المحب و ترجم دغار (Dagar) كما ترجم تحقيق الحياة (Sadhana) . و ظهرت ترجمات عربية أخرى ، بقلم محمد بدرالدين خليل و محمد عبدالغفور العطار الذى ترجم الزنابق الحمر . و عمدت وزارة التربية و التعليم فى الجمهورية العربية المتحدة الى ترجمة خمسة قصص من قصص طاغور ، كما اخرجت ثلاثة كتب عنه اشترك فيها خيرأدباء العرب الذين كان لهم بأدب طاغور و فلسفته ولع منذ زمن بعيد . و فى لبنان ظفر طاغور بترجمات عربية للاستاذ بديع الحق الذى ترجم عددا [illegible]

الثمار و البيت و العلم كما ظفرت المكتبة العربية بترجمات أخرى كثيرة للروائع الطاغورية. و من هذه الترجمات ما تكرر بأكثر من قلم واحد مثل (Gitanjali) التى ظفرت بترجمتين احداهما فى لبنان و الثانية فى القاهرة، ولم يكن عجبا أن يفعل العرب ما فعلوا بالنسبة لطاغور فالفيلسوف الكبير الذى أصبحت تقرأ فى شتى البلاد و بشتى اللغات كان من الطبيعى أن يقرأ فى البلاد العربية أيضا. منذ سنين طويلة و طاغور مذكور على ألسنة العرب، فالواقع أن الأمة العربية كانت تتطلع الى فلسفة جديدة تنهض بالروح المعنوية فيها، و تجبر هذه القصور التى نجمت عن ضعف البلاد العربية عامة. و من هنا كان التطلع الى الأدب التركى حين كان محمد عاكف شاعر الاسلام فى تركيا يكتب «الصفحات»، و يدفع المسلمين دفعا الى أن يتجهوا الى تاريخهم ليأخذوا منه نواحى العظمة التى تمكن لهم من أن يسيروا جنبا الى جنب مع الدول الأوربية الحديثة. و من هنا أيضا كان اتجاه العرب الى كتابات خباب شهاب الدين يريدون أن يأخذوا منها النصح و أن يلتمسوا فيها أسباب الانتباه و التيقظ. كذلك كان الحال بالنسبة لعبد العزيز شاويش فى القاهرة و كتابات أحمد لطفى السيد و كتابات محمد اقبال و طاغور فى الهند. كل هذه المجموعة من الآثار الأدبية و الفلسفية الشرقية التى تهدف الى رفع الروح المعنوية فى الأمة و التى تهدف فى نهاية الأمر الى ايجاد مجتمع يقظ واع يشمل الأمم كلها، ولا يفرق بين أمة و أمة، انما يجعل الناس أمة واحدة ترنو الى مثل عليا واحدة.

كان طاغور واحدا من رجال الفكر العالميين الذين نستطيع أن نقول انه خلف فى العصر الحديث أرسطو فى العصر القديم، و انه تناول

بقلمه أفكارا عالية هامة تهم البشر جميعا و تدفع بالانسانية الى أرفع مستوى ممكن ، مما جعل المفكر حين ينظر الى عظماء الشرق فى العصر الحديث يفرد لطاغور مكانة خاصة به ، لأنه فى حقيقة الأمر يعد فيلسوفا عالميا سعى فى كتاباته و سلوكه الى خير البشرية جمعاء ، و الى المثل الأعلى للانسانية الكاملة .

كان من الطبيعى أن يتحدث الأدباء الذين حضروا الاحتفال بطاغور عن عظمة طاغور ، فالحديث عن الرجل لاينضب له معين . و حسبك أن تعرف أن طاغور كتب فى الأدب وكتب فى الفلسفة وكتب فى السياسة وكتب فى التعليم وكتب فى الموسيقى وكتب فى سائر الفنون الجميلة ، كتب فى هذا كله و أبدع فى هذا كله و ترك من بعده آثارا فى هذه النواحى كلها لا تزال حية ، و سوف تستمر على مر الأيام تزداد حلاوة جيلا بعد جيل ، و يعتز بها لا الهنود وحدهم ولكن الأمم كلها ترى فيها روائع جديرة بالخلود و تذكرها بلغاتها مستسيغة معانيها مستطيبة أنغامها . وقد تبين لمن شاهد هذا المؤتمر و استمع اليه أن الثناء على طاغور و الاشادة به و بآثاره كانا صادرين من القلب ، و كان المستمع يشعر بايمان المتحدث الايمان العميق الذى يحمل من نبرات صوته ومن أسلوبه ما يدل على التفهم الواعى لآثار طاغور .

فلما جاء دور طاغور و العالم ، أو بعبارة أخرى أثر طاغور فى الآداب العالمية ، ظهر جلال طاغور متجليا كأحسن ما يكون ، و بدا طاغور وكأنه النجم يتألق فى السماء و يسترشد بهديه الناس فى شتى بقاع الأرض . فتحدث يذكر أن نفسه تاقت الى زيارة الهند حيث طاغور فاذا به يركب السحاب و يعبر البلاد ، و لكنه يتوقف على حدود الهند

و يضطر الى العودة الى بلاده لأن جواز المرور ليس بيده فيعود الى بلاده وكله حنين الى الهند و طاغور العظيم ، فيكتب قصة رحلته و يظل متشبثا بفكرته فى أن يلتقى بطاغور الى أن يسعده الحظ فيلتقى به فى وطنه. و متحدث يتحدث عن آراء طاغور فى السياسة وكيف أن هذا الرجل العظيم الذى عاش معركة الهند فى سبيل التحرروكيف كان يدفع أمته بأدبه الرفيع فى الوقت الذى كان المستعمر المثقف يخرله ساجدا حين يقرأ آراءه فى السياسة و فى التحرر من الاستعمار ، و فى أن هذا التحرر هو الوسيلة لتجمع الناس من شتى الدول حول هدف انسانى واحد. طاغور السياسى العالمى يبدو أروع ما يكون حين يتحدث عن الانسجام بين الدول ، أن الذى يؤلف بين الدول ليس التوحيد الجبرى ، انما يؤلف بينها الانسجام ، يؤلف بينها الحب المتبادل ، المشاعر الواحدة ، الفهم الذى يتجه الى مصادر واحدة من الثقافة ، هذا الاتجاه السياسى الرائع الذى كان يجعل أشد الظالمين ظلما و أكثر المتجبرين تكبرا يخر ساجدا لطاغور. هذا التفكير هو الذى يتمناه اليوم أصحاب الأفق الواسع و ذوى النفوس الكبيرة الذين ينشدون خلاص العالم مما هو فيه من التفرقة و التفكك.

لنأخذ رأى طاغور فى التعليم. طاغور الذى وجد من نفسه معلما أولا لأمته بل المعلم الأول الذى يخلف أرسطو فى الأرض. طاغور يفتتح مدرسة أو مدرستين و ينتهج طريقة جديدة فى التعليم يريد أن يعلم التلاميذ حب التعلم لا يريد الآلية التى تدرج عليها المدارس وفقا للنظم التربوية ، ولكنه يريد أن تكون الصلة بين المعلم و التلميذ صلة روحية عامرة يتأجج الحب فى هذه البيئة و من هذه البيئة تخرج أنغام الموسيقى

وآثار الفن الجميل فيمتلئ جو المدرسة بالحب و الاقبال و بالعلم الصحيح. ان طاغور المعلم لا يقيم وزنا لهذه الورقات التى نسعى اليها فى مدارسنا و جامعاتنا و التى تسمى بالشهادة أو بالرخصة. أن الدبلوم انما يتخرج التلميذ من المدرسة أو الجامعة و قد تشبع بروح العلم الصحيح، و أهم من كل شئ أن يتخرج هذا التلميذ من المدرسة و هو قادر على أن يعلم جيلا من بعده مثل ما تعلم. ترى لو استطاع المربون أن يأخذوا من فكرة طاغور فى المدرسة مثلا يحتذونه فى تعليم أبنائهم و تركوا جانبا هذا الاتجاه الخطر فى اعطاء أكبر عدد ممكن من الشباب هذه الورقات فى آخر السن التعليمى. ماذا تكون النتيجة ؟ يشع الخير من المثقفين حقا وتزداد الثقة بالحياة و تنير الثقافة الحقة الطريقة أمام البشر و تتردد أصوات هداة البشر فى كل مكان فيقضى على الأصوات الشريرة التى تملأ الجو فى أيامنا هذه رعبا و فزعا و تشاؤما.

و لعل من خيرما أثير فى هذا المؤتمر هو هذا الحديث الطلى الذى أدلى به الأديب الكبير آلدوس هكسلى (Aldous Huxley) و تحدث فيه بصوته المتئد الحلو الوديع عن الأدب الطيب و الأدب الخبيث. لكم كان لهذا الحديث وقع فى النفوس. فالأدب قد أخذ سمة جديدة فى كثير من الامم فى هذه الأيام. وكل من بيده قلم و أمامه قرطاس أصبح قادرا على أن يسمى نفسه أديبا ما سود القرطاس بهذا القلم. كتابات لجة لاتستند الى ثقافة واعية و لاتصدر عن معرفة سليمة باللغة التى تعبربها، و موضوعات صغيرة من الناحية الأدبية أصبحت تشغل الناس و أكثرهم لا علم له ولا ثقافة، و أصبح من الخطير على الجيل الجديد أن يأخذ عن الكتاب الجدد

أصحاب هذا المذهب السئ الجديد فى معنى الأدب هذا المذهب الذى ينتج الأدب الخبيث و الذى لايؤدى الى تحقيق خير للناس و لايشع فيهم الجمال الذى هو النتيجة الطبيعية للادب الحق. و حديث الأديب الكبير هكسلى عن طاغور كان ملأه الاجلال و الاعجاب بالرجل و آثاره جميعا.

و أثير فى المناقشات موضوع التصوف. و تحدث الكثيرون عن معنى التصوف وهل كان طاغور متصوفا و أعجبنى بنوع خاص ما جرى عن المقارنة بين طاغور و اقبال فيما يتعلق بالتصوف. و المعروف أن طاغور كان يستمع لوالده وهو يقرأ حافظ الشيرازى. و حافظ الشيرازى هو شاعر الفرس يعد شيخ المتصوفة و أكبر شعراء الفرس الذين تغنوا بالتصوف مريدوه فى الأدب الفارسى كثيرون، و المعجبون به فى شتى أنحاء العالم كثيرون أيضا. و لاشك أن طاغور قد تأثر بأشعار حافظ التى كان يسمعها من أبيه و أغلب الظن أنه قرأ هذه الأشعار أو جانبا منها على الأقل، فحافظ معروف لدى الهنود و لدى الفرس كما هو معروف لدى العرب جميعا ثم هو معروف فى اللغات الاوربية كلها. أغلب الظن أن طاغور تأثر بحافظ و بسلوكه السلبى فى الحياة. ولكن اقبال كان يسلك من حافظ سلوكا خاصا. هو يحبه و يقرأ له ولكنه لايتأثر به و يحذر الناس من قراءته يخاف عليهم من أدبه يقول لهم أن فيه طيب الورد ولكن الورد الذى فيه يحوى فحيح الثعابين و يخشى على السذج من القراء أن تلدغهم هذه الثعابين. كان اقبال صاحب صيحة فى أمة يرجولها أن تستيقظ فى أمة يدعوها لان تصحو و لذلك لم يكن اقبال محبا للتصوف الذى يرى الى السلبية فى الحياة. انما كان يدعو الى الايجابية الى العمل المثمر الى

تحقيق الأهداف المادية فى الحياة الأهداف التى تستتبع صحوة الأمة ويقظتها و مطالبتها بحقها و استعادة ماضيها المجيد.

اقبال كان يدعو الى تصوف جلال الدين الرومى التصوف الايجابى الذى يقوم على قوة الروح و الذى يدفع الانسان دفعا الى العمل الصالح الى تحقيق مصالح المجتمع بعد تحقيق مصالح الفرد. اقبال يرى فى الدين الاسلامى دين عمل، دين حركة، دين عمر بن الخطاب الذى يعمل كل يوم. يعمل ليعيش. يعمل ليحكم الناس. يعمل ليكون عادلا. دين على بن أبى طالب الذى يمثل القوة فى الحق و الذى يقود شباب المسلمين أيام محمد ص لنشر الدعوة للدين. دين فاطمة بنت محمد ص و زوج على التى كانت تحث بنات جنسها على العمل على الحياة الصاحية على مصلحة الأمة العربية و الاسلامية. هذا هو الدين عند اقبال. لم يأخذ منه غير فكرة النهضة بالأمة أى أخذ من الدين فكرة تقوية الروح المعنوى فى الأمة و لذلك لم يكن يرضى بالتصوف السلبى. و من هنا كانت فكرة المقارنة بين طاغور و اقبال فى ناحية التصوف. و الحقيقة أن طاغور و اقبال لم يكونا مختلفين فى هذا المنهج فكلاهما كان يدعو الى أمة صاحية واعية لحقها و كلاهما كان يدعو الى فكرة انسانية خالدة.

و لايسع من حضر هذه الدراسة عن طاغور الا أن يذكر الأستاذ العظيم رادها كرشنن الذى سعد المؤتمرون بالاستماع اليه مرتين، مرة فى افتتاح المؤتمر و مرة فى جلسة الختام. وكنت قد استمعت اليه فى الشتاء الماضى فى قاعة اليونسكو بباريس يتحدث ايضا عن طاغور فى صدق و إيمان و عمق يجعل المستمع اليه يعطيه كل حواسه و انتباهه. و أختم

مقالى هذا بأن أشيد بالجهود التى بذلتها حكومة الهند للاعداد لهذا المؤتمرو مجلس الآداب Sahitya Akademi و مجلس الهند للروابط الثقافية (ICCR) اذ أتاحت للمكتبة الثقافية كتبا جديدة عن طاغور. فكتاب نحو الانسان العالمى Towards Universal Man الذى يحوى مقالات شتى لطاغور مع مقدمة للسيد الأستاذ همايون كبير و كتب أخرى عن طاغور فى الموسيقى و الرسم، و دليل يبين كل ما ترجم من آثار طاغور باللغات المختلفة ثم التهيئة لهذا الاجتماع الفذ الذى جمع رجالات الأدب من شتى البلاد. كل هذه الجهود تستحق أطيب الثناء و تدعو الى الاعجاب الشديد بالمعنيين بشئون الثقافة فى الهند.

أما بعد، فان الهند مشهورة بالحكمة هكذا عرفناها فى كتبنا العربية. و أشهد أنى حضرت الى هذا البلد العظيم و جلست فى مقعدى بهده الندوة الدراسية لطاغور وكانى طالب فى محراب العلم و أشهد أنى أفدت وتعلمت وكأنى فى قاعة يتلى بها درس هو أمتع درس استمعت اليه فى حياتى وجنيت من ثماره خير ما جنيت فى هذه الحياة.

رحمالله طاغور و أفاد الناس حكمته.

الأنباء الثقافية

اجتمع المندوبون فى حلقة أدبية دولية عقدت فى دلهى الجديدة ، حاليا بمناسبة الذكرى المئوية لميلاد الشاعر الهندى الكبير طاغور . و استعرضوا الاثر الذى خلف الشاعر فى الأدب الهندى ، و من المواضيع التى دار البحث حولها ، طاغور و الأدب الحديث ، وحضر هذه الحلقة التى نظمتها اكاديمية ساهتيا بالاشتراك مع المجلس الهندى للروابط الثقافية ، الأدباء و الكتاب من جميع أنحاء الهند و الدول الأجنبية .

منهم الدكتور يحيى الخشاب مدير الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية و حرمه الدكتورة سهير القلماوى و أشار المستر همايون كبير الوزير الهندى للابحاث العلمية و الشوون الثقافية ، وهو رئيس الحلقة . أشار فى كلمة قصيرة الى عالمية طاغور ، و قال : ان الشاعر لم يكن شخصية هندية فحسب ، بل انه كان شخصية دولية ، و يبدأ بهذه المناسبة أسبوع طاغور ايذانا ببدء المرحلة الثانية لاحتفالات الذكرى المئوية لطاغور . و يفتتحه نائب الرئيس الدكتور رادها كرشنن و الندوة الأدبية الدولية فى نيو دلهى . و تجرى الندوة تحت اشراف اكاديميات الآداب الهندية و مجلس الهند للروابط الثقافية بالتعاون مع اليونسكو . و اشترك فيها حوالى عشرين كاتبا من مشاهير الأدباء من الخارج و خمسين مندوبا هنديا يمثل ستة عشر لغة هندية محلية .

و يجرى فيها البحث حول ثلاث مواضيع هامة : طاغور و الأدب الهندى الحديث ، و طاغور و العالم ، و الأدب و الحياة العصرية .

* * * * * * * * * *

يبدأ معرض الصناعات الهندى فى دلهى الجديدة و هذا المعرض أكبر معرض من نوعه فى هذا الجزء من العالم و من أكبر المعارض المقامة فى

أى مكان . و يمثل فيه كل ناحية من نواحى التقدم الهندى فى ميادين الصناعة و التجارة . و يشترك فيه جميع الدول الصناعية الرئيسية فى العالم .

* * * * * * * * * *

عقد فى كالكته مؤتمر ثقافى شرقى غربى ، و ترأس المؤتمر الذى استمر اكثر من اسبوع الدكتور رادها كرشنن نائب رئيس الجمهورية الهندية . و حضره ممثلو ثمانى دول . و ألقى المستر نهرو رئيس الوزارة الهندية خطابا فى المؤتمر حيث قال : انه يعتقد اعتقادا راسخا بأن وسيلة عسكرية لن تسوى أية مشكلة كبرى يواجهها العالم اليوم . و قال ان وسيلة عسكرية تتخذ لايجاد تسوية مشكلة ما ، انما تخلق مشاكل كبيرة اخرى التى تصبح أكثر صعوبة وابعد منالالحلها . و أضاف رئيس الوزراء بأن الهند تقدم فى هذا الصدد رسالته رسالة التعايش السلمى و التسامح . و وصف الشعب الهندى كمثال للتعايش السلمى و ان رسالة الهند هى رسالة الامتزاج و الائتلاف .

و قال المستر نهرو : ان الولايات المتحدة الأميريكية بلد كبير الذى يتمتع بشئ أكثر من الرخاء المادى فقط .

أما الدكتور رادها كرشنن فانه قال : انه اذا قدر بمجتمع عالمى أن يبرز الى حيز الوجود فان العنف من جانب مختلف الدول لابد و أن يزول ، و أن أسباب الكراهة مثل الاستعمار و التمييز العنصرى لابد و أن يتخلى عنها ، و أن تبادل وجهات نظر مماثلة يجب أن يتم بين الأمم . و اسف السيد النائب على ان الدول الكبرى تتهم بعضها بعضا و تدفع بعضها بعضا نحو الابادة و الفساد . فكل يعتقد بأن مرافق حياته هى الأفضل .

THAQĀFATU'L-HIND

Vol. XIII | January 1962 | No. 1

Editor:

S. Taiyebali Lokhandwalla

CONTENTS

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

PUBLISHED QUARTERLY

(JANUARY, APRIL, JULY and OCTOBER)

BY

THE INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS

Rates of Subscription, Post Free

INLAND		FOREIGN	
Single Copy	Rs. 2.50	Single Copy	5 Sh.
Annual	Rs. 10.00	Annual	20 Sh.

Copies are sent only on prepayment and not by V. P. P.

All remittances and requests for supply of copies are to be addressed to the Secretary, I. C. C. R. and not to the editor.

Books for reviews and journals in exchange etc. are to be addressed to the editor.

Published by MR. INAM RAHMAN,
SECRETARY, THE INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS,
Azad Bhavan, New Delhi-1.

Printed by Mr. S. S. Mohamed Abdullah at The Nuri Press Limited,
Madras-13, (South India).

THAQĀFATU'L-HIND

(INDIAN CULTURE)

VOLUME XIII No. 1

THE INDIAN COUNCIL FOR CULTURAL RELATIONS
AZAD BHAVAN, NEW DELHI 1

JANUARY
[illegible]